



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE KADIN SUFİLERİ REHBER EDİNENLER
ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: CEMALNUR SARGUT VE
HAYAT NUR ARTIRAN ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

Gözde ÖZELCE

BURSA 2017



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE KADIN SUFİLERİ REHBER EDİNENLER
ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: CEMALNUR SARGUT VE
HAYAT NUR ARTIRAN ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

Gözde ÖZELCE

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Kemal ATAMAN**

BURSA 2017

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

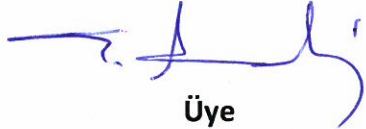
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 711421018 numaralı Gözde Özelce'nin hazırladığı "Türkiye'de Tasavvufa Yeniden Yönelişler: İki Kadın Sufi Rehberliğinde Toplananlar Üzerine Niteliksel Bir Araştırma " konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 07 /04 / 2017 Cuma günü 14:30- 16:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının*başarılı*.....(başarılı/başarısız) olduğuna*oybirliği*..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Doç. Dr. Kemal ATAMAN
Uludağ Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof.Dr. Abdurrahman KURT
Uludağ Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof.Dr. Salih ÇİFT
Uludağ Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Prof.Dr. Celaleddin ÇELİK
Erciyes Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi
Yrd.Doç.Dr. Ümit AKTI
Dumlupınar Üniversitesi

07/04/ 2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans/ Doktora tezi olarak sunduğum “Türkiye’de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayat Nur Artıran Örneği” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

8.05.2017



Adı Soyadı : Gözde Özelce

Öğrenci No : 711421018

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Doktora

Statüsü : Yüksek Lisans Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 07/03/2017

Tez Başlığı / Konusu: “Türkiye’de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayat Nur Artıran Örneği”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 228 sayfalık kısmına ilişkin, 02/03/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %..16..’dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
07-03-2017

Adı Soyadı: Gözde ÖZELCE
Öğrenci No: 711421018
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Din Sosyolojisi
Statüsü: Doktora

Danışman

Doç. Dr. Kemal ATAMAN
07.03. 2017

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Gözde ÖZELCE
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : x+262
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Kemal ATAMAN

TÜRKİYE’DE KADIN SUFİLERİ REHBER EDİNENLER ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: CEMALNUR SARGUT VE HAYAT NUR ARTIRAN ÖRNEĞİ

Bu çalışma kadın sufiler Rifai Cemalnur Sargut ve Mevlevi H. Nur Artıran’ı rehber edinenler üzerine odaklanmıştır. Türkiye’de seküler kesimin neden özellikle bu iki sufi kadını takip ettiği ana soru olarak tezde yer almış, bu sorunun cevabı Türkiye’nin kendi özel modernleşme tarihinde ve Cumhuriyetin ilanı ile gerçekleşen modernleşme süre inde aranmıştır. Sargut ve Artıran’ın başörtüsü kullanmamalarının, seküler çevre tarafından takip edilmelerindeki etkisi ve müritlerin hayat tarzlarının İslami yönde uğradığı değişim ortaya komaya çalışılmıştır. Seküler kodların İslami kodlarla yer değiştirmesi aynı zamanda batı tarzı modernlik kodlarının geleneksel kodlarla değişim geçirmesinin sinyallerini barındırdığından, tez, Türkiye’de araştırma özelinde ele alınan seküler kesimin bu iki sufi kadın rehberliğinde geçirdiği değişimi çoklu modernite kuramı ve sekülerleşme paradigmaları ile açıklamaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çoklu modernleşme, sekülerleşme teorileri, kadın sufiler.

ABSTRACT

Name and Surname : Gözde ÖZELCE
University : Uludag University
Institute : Institute of Social Sciences
Field : Philosophy and Religious
Studies Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : PhD
Page Number : x+262
Graduation Date : / / 2016
Supervisor : Associate Prof. Dr. Kemal ATAMAN

A QUALITATIVE STUDY ON THE FOLLOWERS OF SUFI WOMEN IN TURKEY: CEMALNUR SARGUT VE HAYATNUR ARTIRAN CASE

This study focus on the follwers of sufi women called Rifaî Cemalnur Sargut and Mevlevî H. Nur Artiran and their followers. Why the secular women and man in Turkey prefer following especially these two sufi woman? The fact that underlying its answers will provide us the fact of modernity problems experienced in Turkey since establishing Rebuclic of Turkey in 1923. These sufi women who do not use head-dress although they are a muslim women and because of the secular appreance of them, secular women and man have a tendency to listen and follow and it seems change their life style in a islamic way. While transforming values from sesculer codes to islamic codes, does it mean values become traditon from modernity? So this doctoral study focus on changing of secular side in Turkey with respect to these sufi woman and to put forth the reasons of these changing regarding with multiple modernity and secular theory arguments.

Key words: Multiply modernity, Secular Theory, Women Sufi.

ÖNSÖZ

Bir doktora çalışmasında verimli olabilmek için bir kaç unsurun bir araya gelmesi gerektiğini düşünüyorum. Elbette öncelikle bu çalışma için ayrılacak zamanı yaratabilmek, iş ve aile ortamının uygunluğunu sağlamak çok önemli. Ancak bunlardan daha önemli olan, heyecanla çalışılacak bir tez konusu belirlemek ve bu heyecanı teşvik edecek bir danışman hoca bulabilmektir. Özellikle saha araştırmasına dayalı çalışmalarda karşılaşılan güçlükler zaman zaman tökezlemenize ve hatta duyduğunuz yorgunluk teze ara verme ihtiyacı hissetmenize yol açabiliyor. Böyle zamanlarda arkanızda size yol gösteren ancak kısıtlamayan, yorumlarınızda ve yaklaşımlarınızda özgürlük alanı tanıyan ve sizi bu anlamda devamlı olarak teşvik eden bir danışman hocanın varlığı çok önemli. Bu sebeple tüm bu yaklaşımı tez yazdığım süre boyunca bana fazlasıyla gösteren danışman hocam Doç. Dr. Kemal ATAMAN'a gönülden teşekkür ediyorum. Beni doktora derslerine misafir olarak kabul ederek tezin tasavvuf tarihinde kadın olgusu ile kesişen yönlerinin uzmanlık alanım dışında olması dolayısı ile karşılaşacağım güçlüklerin üstesinden gelmeme yardımcı olan, her sorumu anlayışla cevaplayan, araştırma ve yazma sürecinde yaşadığım güçlükleri paylaştığımda manevi desteğini hep arkamda hissettiğim, çok değerli hocam Prof. Dr. Mustafa KARA'ya sonsuz teşekkür ediyorum. Ayrıca değerli yorumları ile teze katkıda bulunan hocam Prof. Dr. Abdurrahman KURT'a, çok titiz bir okuma ile teze editörlük desteği veren hocam Prof. Dr. Salih ÇİFT'e, değerli yorumları ve yapıcı eleştirileri nedeni ile hocalarım Prof.Dr. Celaleddin ÇELİK ve Yrd. Doç. Dr. Ümit AKTI'ya teşekkürleri sunuyorum.

Bu saha araştırmasının yapılabilmesi için gerekli imkan ve olanakları sağlayan, hoşgörülü ve anlayışlı yaklaşımlarını esirgemeyen Cemalnur Sargut ve Hayat Nur Artıran Hanımefendilere ve benimle görüşmeyi kabul eden müritlerine gönülden teşekkür ediyorum. Sargut ve Artıran'ın sohbetlerinde katılımcı gözlemci olarak bulunduğumda bana eşlik eden, psikolojik desteğini yanımda hissettiğim sevgili hocam Prof. Dr. Emine ONARAN'a, her zaman arkamda olan sevgili aileme, bu süreçte zaman zaman ihmal ettiğim dostlarıma bana gösterdikleri anlayış ve verdikleri destek için sonsuz teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇOKLU MODERNLEŞME’NİN TÜRK MODERNLEŞMESİ’NDE YERİ

1.1. MODERNİTENİN YENİ YORUMLARI: ÇOKLU MODERNİTE.....	14
1.2. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE ÇOKLU MODERNİTENİN AYAK İZLERİ19	
1.2.1. Kemalizmde Din/ Gelenek/Modernlik Tartışmaları.....	31
1.3. ŞERİF MARDİN’İN HALK DİNİ’NE (VOLK İSLAM) DÖNÜŞ ÖNGÖRÜSÜ CANLANIYOR (MU)?	41
1.3.1. Seküler Kesimde Evliya Kültünün Ortaya Çıkışı.....	46
1.3.2. Seküler Kesimde Asr-ı Saadet Dönemine Dönüş İsteği.....	50

İKİNCİ BÖLÜM

ÇOKLU MODERNİTE ÖRNEĞİ OLARAK TÜRKİYEDE DEĞİŞEN SEKÜLER LİK VE DİNDARLIK ANLAYIŞLARI

2.1. MODERNİTE’NİN ANLAM KRİZİNE BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI (MI)?	53
--	----

2.1.1. Simmel'in Mistisizm'e Dönüş Öngörüsü : Dinde Formsuzluk İhtiyacı.....	60
2.1.2. Dinde Formsuzluk İhtiyacını Tasavvuf(mu) Karşılıyor?	65
2.2. ÇOKLU MODERNİTE BAĞLAMINDA ÇOKLU SEKÜLERLİKLER.....	73
2.2.1. Seküler ve Dindar Muğlaklığı İçinde Yeni Bir Desen (Mi)?	79
2.2.1.1. Kemalizm ve Cumhuriyet Devrimlerine Yaklaşım	84
2.2.1.2. Ateizm'den Tasavvufa Uzanan Bir Deneyim	90
2.2.2. Modenitenin Anlam Krizine Karşı Kimliğin Yeniden İnşası.....	93
2.2.2.1. Batı ve Doğu'nun Sentezi	94
2.2.2.2. Özgürlük ve Kaderin Yeniden Tanımlanması	99
2.2.2.3. Bireysellikten Hizmet Anlayışına Geçiş.....	104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İKİ KADIN SUFİ REHBERLİĞİNDE TASAVVUFA YÖNELME SEBEPLERİ

3.1. TASAVVUFA YÖNELİMDE GENEL ETKENLER.....	110
3.1.1. Bir Manevi Rehber İhtiyacı(mi) ?	110
3.1.2. Tasavvufun Toplumsal Dayanışma Boyutu	120
3.2. İKİ KADIN MÜRŞİDE YÖNELİM SEBEPLERİ	127
3.2.1. İslam Tarihinde Yeni Bir Durum: Başörtüsüz Kadın Mürşit Profili.....	127
3.2.1.1. Örtünmeye Yönelen Müritler.....	132
3.2.1.2. Örtünmeye Yönelmeyen Müritler.....	136
3.2.1.3. Başörtülü Müritlerin Varlığı	141
3.2.2. İki Kadın Mürşidin Tekkelerin Kapatılmasına Yaklaşımları	145
3.2.2.1. Vakıf ve Dernek Altında Akademik Çalışmalar	150
3.2.2.2. Bilim ve Din Dengesinde Seküler Bir Dil Kullanımı	154
3.2.3. Mevlânâ'nın Birleştirici Yapısı ve Medya Kullanımı	162

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF GELENEĞİNDE CEMÂLNUR SARGUT VE H. NUR ARTIRAN'IN KONUMU

4.1. TASAVVUFTA KADIN: Genel Bir Bakış	173
--	-----

4.1.1. İbn Arabî ve Mevlânâ'nın Kadına Bakışı.....	179
4.1.2. Kadın Mürşid Olgusu Gelenekte Var (mı)?	183
4.2. KEN'AN RİFAÎ VE ŞEFİK CAN'IN YAKLAŞIMI	190
4.2.1. Sargut Ve Artıran: Tasavvufta Kadın.....	194
4.2.2. Kadın Mürşitler olarak Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran.....	199
SONUÇ	213
BİBLİYOGRAFYA	218
EK 1-B	238
EK 1-C	239
EK 2-A.....	240
EK 2-B	245
EK 2-C	246
EK 3	247
EK 4	251

KISALTMALAR

- a.g.e** : Adı Geçen Eser
a.g.m. : Adı Geçen Makale
Bkz. : Bakınız
Çev. : Çeviren
Der. : Derleyen
Haz. : Hazırlayan
Ed. : Editör
OG : Odak Grup Görüşmesi
DG : Derinlemesine Görüşme
KG : Katılımcı Gözlem
Ö. : Ölüm
s. : Sayfa
S. : Sayı
C. : Cilt
ss. : Sayfadan Sayfaya
pp. : sayfa
yy. : yüzyıl
vss : vesaire
b. : bin
H. Nur : Hayat Nur
(SAV) : Sallallahu Aleyhi ve Sellem
İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı
İ. Ü : İstanbul Üniversitesi
Co. Ltd. UK : Cooperation Limited United Kingdom
AÜİFY : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
G.O.Ü : Gazi Osmanpaşa Üniversitesi

GİRİŞ

1960'lerden itibaren uluslararası akademik ortamlarda, pozitivist evrimci görüşün öngörülerinin aksine toplumların dini konulara yönelik ilgisinin artışının tartışılmakta olduğu ve bu tartışmaların özellikle modernite krizi ve açmazları çevresinde odaklandığını görüyoruz. Din konusunda, günümüzde bulunan öngörülerin, geçmişteki öngörülerle arasındaki en önemli fark, artık vurgunun dinin ortadan kalkacağı üzerine değil, dinin hangi biçimlerde geri döneceği ve nelerle eklemleneceği üzerine olmasıdır.

Türkiye'de son yıllarda hem dinsel alanda medya kullanımının arttığını, hem de özellikle metropollerde İslami konular üzerine verilen konferans, panel ve ulusal/uluslararası sempozyumların sayıca arttığını ve rağbet gördüğünü gözlemliyoruz. Dini liderlerin gerek televizyon ve yazılı basın, gerekse de internet ortamını aktif kullanımından dolayı görünür hale geldikleri ve söylemlerinin kitlelerce takip edildiği görülmektedir. Benzer bir biçimde, özellikle iki kadın sufünün, gerek televizyon ve yazılı basın, gerekse de internet ortamını aktif kullanımından söylemlerinin kitlelerce takip edildiği farkedilmektedir. Rifaî tarikatına mensup kadın sufi Cemâlnur Sargut ile Mevlevî tarikatına mensup sufi H. Nur Artıran'ın çevresinde toplananların, batılı "çağdaş kadın" imajına sahip kadınlardan ve bu imajı onaylayan erkeklerden, daha açık bir ifade ile seküler görünümlü kişilerden oluştuğu görüldüğünden, araştırma bu örneklem grubu üzerine yoğunlaştırılmıştır. Ancak özellikle neden bu iki kadın sufiyi takip edenleri araştırdığımız sorusuna karşın verilecek cevap şudur: Bu iki kadın sufünün alametifarikası, geleneksel örtünmeden farklı bir görünüm içinde tasavvuf üzerine çalışmalar yapmaları ve mürşitlik konumunda değerlendirilmeleridir. Medya kullanımının önemini de dikkate alarak, Türkiye'de seküler kesimde tasavvufa yönelimi inceleyen bu tez, bu yönelimin sebeplerini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Araştırma sahasında görüşülen Sargut ve Artıran'ın müritleri, bir taraftan tasavvufa yönelirken diğer yandan Cumhuriyet devrimlerine sadıklık zemininde (bu sadakatın derecesi ve tanımlanma biçimi araştırma sorularından biridir) yürütmeye çalıştığı dinsel pratiklerle, Kemalist projedeki dini ritüellerin özel alanda yaşanması gereğini yıkarak, mümin kardeşliğinin ve bu anlamda yaşanan toplumsal dayanışmanın ve birlikte ibadetin ihtiyacını ortaya koyan bir yaşam biçimi sergilemektedirler.

İslamı ibadet ritüellerini gündelik hayat pratiklerinde yaşamak isteyen, “halk İslam”ındaki evliya kültürünü yeniden canlandıran, bir dinsel oluşumdan bahsediyoruz. Bu dinsel oluşumun ortak noktası Cumhuriyet değerlerini göz ardı etmeden gündelik dinsel pratikleri yaşayabilmenin ve bu anlamda kendilerine benzer yeni bir topluluk bütünlüğü içerisinde varolmanın yollarını arayan bireylerden oluşmasıdır. Orta/orta üst gelir seviyesine sahip, yüksek eğitim almış seküler görünümlü müritler, hem tasavvuf sohbetlerinde bir araya gelmekte ve evliya yatırımları başında birlikte ağlayabilmekte hem de 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı yürüyüşlerinde kolkola olabilmektedir. Dolayısıyla bu oluşum, daha önceden yapılmış olan hem “seçkinler İslamı” ve “halk İslamı”, hem de Atatürkçü-dindar ayrımı gibi kategorileştirme hatalarının belirginleştiği yeni bir toplumsal desenin varoluş sürecine işaret etmektedir. Kemalist çağdaşlaşma projesinde çağdaş kadın görünümüne karşı çıkan türbanlı, eğitilmiş, dindar sınıfa cevaben Kemalist projeye karşı çıkmadan onunla işbirliği yaparak var olmaya çalışan yeni bir dindar sınıf mı oluşuyor? Bu sınıf kemalizmin değerlerine sıkı sıkıya bağlı mı yoksa onu belli açılardan eleştirebilme noktasında durarak dönüştürme potansiyeli mi taşıyor? Eleştirme noktasındaki sınır çizgisi nedir? Kadının örtünmesi mi? Yine mihenk taşı “kadın ve örtünmesi” sorunsalı mı? Müslüman kadın kimliği, özellikle örtünme konusunda Kemalizm ile yollarını ayırmadan sürdürmek istediği dinsel pratiklerle nasıl bir dönüşüm geçirmektedir? Bu bağlamda, Cumhuriyet devrimlerinden bu yana geçen süreçte, seküler kesimde modernlik algılarını değiştirdiğini söyleyebilir miyiz? Eğer böyle ise, halihazırdaki sekülerleşme paradigmaları, modernlik/dindarlık tanımlamalarının günümüzdeki davranış örüntülerini kavrayabilecek bir teorik zemin sunabilmekte midir? Yapılan araştırma ile bu soruların cevaplarının bulunması ve tartışmaya açılması amaçlanmıştır.

İki kadın sufünün, tez araştırmasının odak noktaları olarak seçilmesinin sebebi iki önemli ortak özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Sargut ve Artıran'ın seçilmesindeki

birincil sebep, her ikisinin de baş örütüsü/ türban kullanmayan sufi kadınlar olmalarıdır. İkinci sebebi oluşturan ortak özellikleri ise her ikisinin de, sosyal medya ve yeni iletişim teknolojilerini kullanmalarıdır. Artıran'ın kendi isminde açılmış bir bloğu, Sargut'un ise web sitesi bulunmaktadır. Ayrıca her ikisinin de facebook üyeliği vardır ve her ikisi de bu üyeliği sadece mutasavvıf kişilikleri üzerinden kullanmaktadırlar. Bunun yanısıra sohbetleri internet üzerinden yayınlanmaktadır ki bu yolla hem ülkedeki herkese hem de tüm dünya ülkelerinde bu yönde bir arayışı olanlara ulaşabilmektedirler.

İstanbul'da ikamet etmekte olan bu iki kadın sufi, bu sebeple çalışmalarını ağırlıklı olarak bu şehirde kurmuş oldukları vakıf ve dernekler kanalı ile yürütmektedirler. Mutasavvıf kadın yazar Cemâlnur Sargut, kamuya açık tasavvuf sohbetlerini Altunizade Kültür Merkezi ve Kâzım Karabekir Kültür Merkezleri'nin konferans salonlarında gerçekleştirmektedir. Cemâlnur Sargut, İstanbul'da 20 yılı aşkın süredir halka açık Mesnevi ve Fususu'l Hikem sohbetleri yapmaktadır. 2007-2010 yıllarında TRT sabah kuşağında dönüşümlü olarak yer almasıyla Türkiye'de tanınan simalardan biri olmuştur. Araştırma alanı olarak seçilen ikinci mekân ise, Mevlevî tarikatına mensup mutasavvıf H. Nur Artıran'ın iki haftada bir Pazar günleri, Mesnevi sohbetlerini gerçekleştirdiği Türk Edebiyat Vakfı'nın toplantı salonudur. Artıran'ın bu sohbetler sırasında vurguladığı konular tezde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, İstanbul Beykoz'da Mevlevî dergâhı olarak düzenlenmiş olan Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği'nde altı ay boyunca çeşitli zamanlarda katılımcı gözlemci olarak bulunulmuştur.

Tezde, dinin hem psikolojik hem de sosyal boyutuna odaklanılmıştır. Araştırmada yorumsamacı sosyal bilimin araştırma yöntemi olan niteliksel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Keşfetmeye açık, görece subjektif olan bu yöntem; fikirler, temalar, motifler, genellemeler ve sınıflandırmalar biçimindedir. Neden ve nasıl sorusuna cevap arayan bu yöntem, derin anlama, insan davranışının duygusal ve karmaşık olan yanları ile ilgilendiğinden araştırmaya alınan kişilerin gerçek yaşamlarına ilişkin detayların saptanmasına yardımcı olmuştur. Bu araştırma, bir hipotezi test etmekten ziyade bir keşfetme, anlama çabası içerdiğinden rastlantısal olmayan örneklem grubu seçilmiştir. Nicel yöntemin "kota örnekleme"ni çağrıştırır biçimde, önceden belirlenmiş yaş, cinsiyet, eğitim ve gelir durumu kotası uygulanmıştır.

Tezde ele alınan örneklem grubu Sargut'un sohbetini dinlemeye en az iki yıldır gelmekte olan ve kendisini "mürit" olarak tanımlayan takipçilerden ve her ikisinin de "ihvan" ı içinden seçilmiştir. Sargut araştırmasında, Sargut'un verdiği konferansları en az iki yıldır dinlemeye gelen, kendisini mürşit olarak tanımladığı halde bu sohbet ortamı dışında görüşme imkanı bulamayanlar "II. halka müritler", ihvan içinden olanlar ise "I.halka müritler" olarak adlandırılmışlardır. II. halka müritlerle hem derinlemesine görüşmeler yapılmış ve hem de grup içinde katılımcı gözlemci olarak bulunulmuştur. H. Nur Artıran'ın Türk Edebiyat Vakfı'nda gerçekleştirilen Mesnevi sohbetlerinin, 2014-2015 tarihleri arasında gerçekleşmemesi sebebi ile kendisinin II. halka müritleri ile görüşme imkanı bulunamamıştır.

Her iki kadın sufiyi toplumun her eğitim ve gelir seviyesi ve yaş grubundan kişiler takip etmektedir. Bu, her iki kadın sufünün sohbetlerini gerçekleştirdiği salonlara gelen dinleyicilerin genel bir portresidir. Dolayısı ile II.halka müritlerin eğitim ve gelir seviyesi açısından çeşitlilik gösterdiğini söylebilmekle birlikte ağırlıklı olarak lise ve üstü eğitim ve orta/orta üst gelir grubuna dahil olduklarını iki yıllık katılımcı gözlem sonucu belirtebilmek mümkündür. Cinsiyet dağılımı açısından baktığımızda, Sargut'un hafta içi yapılan tasavvuf sohbetlerini takip edenlerin neredeyse tamamını kadınlar oluşturmaktadır. Ancak her iki kadın sufünün Pazar günleri yaptıkları sohbetlere erkeklerin de iştirak ettiği ve neredeyse salonun %20'sini erkeklerin oluşturdukları görülmüştür.

II.halka müritlerde görülen çeşitlilik yerini her iki sufünün ihvanında görece "homojen" bir yapıya bırakmaktadır. Her iki dini grubun I . halka müritlerinin yani "ihvan"ının ağırlıklı olarak orta/ orta üst gelir grubundan ve yüksek eğitilmiş kişilerden oluştuğu görülmüştür. Görüşülen 51 kişiden sadece iki kişi lise mezunu olduklarını belirtmiştir. Yaş grubu olarak baktığımızda Sargut'un ihvanı ile Artıran'ın ihvanı arasındaki en belirgin fark, Sargut'un 40 yaş üstü, Artıran'ın ise 40 yaş altı mürit sayısının ağırlıklı olmasıdır. Bu farkın tesadüfi değil, H. Nur Artıran'ın ihvan içine öncelikli olarak gençleri dahil etme çabasıyla kaynaklandığını belirtmek gerekir. Cinsiyet dağılımı olarak baktığımızda görüşülen Sargut ihvanının %72'sini, Artıran ihvanının ise %74'ünü kadınların oluşturması sebebi ile "kadın" ağırlıklı bir

yapılanmadan bahsetmek mümkün görünmektedir. Bu durum Sargut'un II.halka müritleri için de geçerlidir.

Tezde, Sargut ihvanı ile odak grup ve derinlemesine görüşmeler, H. Nur Artıran'ın ihvanı ile odak grup görüşme yapılması konusunda izin alınamamış olduğundan sadece derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.Yaş ,cinsiyet ve eğitim değişkenlerine göre oluşturulan Odak Gruplar aşağıdaki gibidir.

Genç: 40 yaş ve yaş ve altı

Yaşlı: 40 yaş ve üstü

Odak Grup	Genç	Yaşlı
Kadın/ lisans ve üstü eğitim	2	1
Erkek/ lisans ve üstü eğitim	-	1
Kadın/ lise ve altı eğitim	0	0
Erkek/ lise ve altı eğitim	0	0

Cemâlnur Sargut ihvanı ile 4 odak grup görüşmesi, II. halka müritleri ile on üç derinlemesine görüşme yapılmıştır. Sargut'un kendisi ile de yapılan derinlemesine görüşme de dahil edildiğinde, toplamda 31 kişi ile görüşme yapılmıştır. H. Nur Artıran ihvanı ile yapılan 20 görüşme ile toplamda her iki araştırma grubundan toplam 51 kişi ile görüşülmüştür.

Katılımcı gözlemci olarak, Sargut'un her hafta Perşembe günleri Altunizade Kültür merkezi ve Çarşamba günleri Kazım Karabekir Kültür Merkezi'nde gerçekleştirdiği sohbetlerine 2014-2016 yılları arasında iştirak edilmiştir. Bu sohbetlere gelenlerin Sargut'a sorduğu sorular ve sohbetin içeriği gözlemci notlarına yansımış ve tez de kullanılmıştır.

II. Halka müritlerin içinde yer alan dört kadından oluşan bir grubun haftalık ev buluşmaları içinde yer alınmış ve alınan notlar tezde katılımcı gözlem verisi olarak yerini almıştır. Ancak katılımcı gözlemciliğin derecesi önemlidir. Bu araştırmada katılımcı gözlemciliğin, grubun üyesi olmadan ancak grup üyeleri tarafından kabul edilmiş kişi konumunda yürütülmesi planlanmış ve araştırma bu şekilde yürütülmüştür.

Gruptaki kişilerin yaş, cinsiyet ve eğitim farklılıkları ve tezde isimlendiriliş biçimleri tabloda gösterilmektedir.

Ad	Yaş	Meslek	Eğitim	Gelir Grubu
Mx	49	Öğretmen	Universite	Orta
Gx	38	Öğretim Görevlisi	Lisanüstü	Orta
Öx	55	Ev Hanımı	Lise	Orta
Sx	59	Emekli	Ortaokul	Orta

Görüldüğü gibi, II.halka müritler içinden yer alan bu dört kadın “ihvan” ile kıyaslandığında eğitim açısından bir çeşitliliğe sahiptir. Bu kadınların farklı eğitim seviyelerinde olmalarına karşın tasavvuf sohbetleri kanalı ile biraraya gelerek “ortak” bir dili yakaladıkları ve gözlemlenen iki yıl boyunca bir dostluk ilişkisi kurdukları araştırma notlarına yansımıştır. Buluştukları bu ortak dil ve tasavvufi dünyanın sembollerinden yaralanarak inşaa etmeye çalıştıkları ortak dünya, tezin tüm bölümlerinde anlatılmaya çalışılmıştır.

Yanı sıra, katılımcı gözlemci olarak Türkkad Derneği, Cenana Vakfı, Kerim Vakfı ve Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği'nin düzenlediği ulusal veya uluslararası konferans ve sempozyumlara katılmış ve buradan elde edilen notlar tezde kullanılmıştır. Ayrıca ilgili vakıfların, Edirne, Bursa, Afyon ve Konya'ya düzenledikleri gezilere katılmış, evliya türbelerini ziyaretleri sırasında gerçekleşen davranış şekilleri not alınmıştır. Ramazan aylarında bu dernek ve vakıflar

tarafından yardım amaçlı düzenlenen bazı iftar gecelerine katılarak, burada yapılan konuşmalar ve genel görünüm tezde kullanılmıştır.

H. Nur Artıran araştırmasında, Ben Ötesi Derneği ve Türk Edebiyat Vakfı'nda düzenlenen Mesnevi sohbetlerine katılmıştır. Ancak Sargut'tan farklı olarak Artıran'ın sohbetinde soru-cevap bölümü bulunmadığından, sadece Artıran'ın konuşma notları teze yansımıştır. Bunun yanı sıra 2014-2016 yılları arasında çeşitli zamanlarda İstanbul Beykoz'daki Mevlevî dergâhına ziyaretlerde bulunulmuştur. Her Pazar ihvana açık olan dergâhda, yerli ve yabancı Mevlevî konukların ağırlandığı ve geleneksel Mevlevî ritüelleri gerçekleştirildiği gözlemlenmiş ve bu esnada alınan notlar tezde kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere araştırmada, temel nitel veri toplama yöntemi olarak derinlemesine görüşmeler/odak grup görüşmeleri ve katılımcı gözlem notları kullanılmıştır. Derinlemesine ve odak grup görüşmelerinden elde edilen verilerin içerikleri önce bilgisayar ortamında metne dönüştürülmüş ardından görüşme içeriklerinin irdelenmesiyle veri analizi yapılmıştır. Araştırmada niteliksel yöntemlerin kullanılmasıyla, incelenen “sosyal dünyanın karmaşık, ayrıntılı, kapsamlı yapısını anlayabilmek için, niteliksel yöntemin zengin, ayrıntılı, kapsamlı verisine” ulaşma imkanı amaçlanmıştır. Bu sebeple, araştırma alanında aynı zamanda katılımcı gözlemci olarak bulunmak, elde edilen verileri analiz etmede ve verimleri yorumlamada avantajlar sağlamıştır.

Veri toplandıktan hemen sonra veri analizlerinin yapılması, kişilerin davranış ve mimiklerinin hatırlanması ve deşifreye aktarılması açısından çok önemlidir. İlgili kayıtların mümkünse hem moderatör hem de gözlemci tarafından beraber çözümlenmesi bu aktarımın en doğru biçimde yapılmasını sağlamıştır. Analizlerin de mümkün olduğunca moderatör ve gözlemci tarafından yapılması planlanmış olsa da analizler sadece doktorayı yapan kişi tarafından yapılabilmektedir. Çalışmanın ekler bölümünde yer alan derinlemesine görüşme formu ve odak grup görüşme formlarında, her birinde üç tane olmak kaydıyla toplam altı form hazırlanmıştır. İlk aşmada eklerdeki form 1 doğrultusunda görüşmeler gerçekleştirilmiş, form 2 ile ilgili veriler zaman kaybetmeden çözümlenmiştir. Görüşme esnasında katılımcıların yapmış oldukları jest ve mimikler olduğu gibi aktarılmış, konuşmaları da kendi ağızlarıncaya aktarılmıştır.

Cemâlnur Sargut'un izni ile ihvanı yapılan odak grup görüşmeleri sorunsuz bir şekilde ilerlemiştir. Sargut ile yakın irtibatı olmayan II. halka müritlerin çoğunluğu görüşme yapma konusunda oldukça isteksiz davranmış, nazikçe reddetme veya erteleme yoluna gitmişlerdir. Bu davranış biçimini gösterme sebeplerinin Sargut hakkında ona zarar verecek yanlış bir şey söyleme ve bunun kendisinin kulağına gitmesi korkusu olduğunu açıkça ifade eden müritler olmuştur. Reddeden bir kısım müritler ise dini konularda yeterince bilgili olmadıklarını ve bunun anlaşılmasından endişe duyduklarını belirtmişlerdir. Görüşmeye cesaret eden birkaç müritten sonra görüşmenin dini bilgileri sınamak üzerine kurulmadığının anlaşılması ve kimlik bilgilerinin alınmadığının görülmesi sonunda müritler ikna olmuşlar ve görüşmeyi kabul etmişlerdir. Ancak yapılan derinlemesine görüşmelerde II. Halka müritlerden 9 kişi ses kaydının açılmasını kabul etmemiştir.

Her iki araştırmanın da mürşitlerin izni ile olması, müritlerin bir araştırmacının varlığını tamamen kabullenir olmasını sağlamamıştır. Kimi müritler yapılan doktora çalışmasından rahatsız olmuşlar ve sanki bir ajan içlerinde dolanıyormuşçasına bir duygu ile tedirginliklerini yansıtmışlardır. Yazılacak doktora tezinde konunun nasıl işleneceği, mürşitlerine bir zararı dokunup dokunmayacağı gibi endişeleri olan kimi müritlerle, görüşme yapmak ve bilgi almak ya mümkün olmamış ya da çok zor bilgi alınmıştır. Bu noktada katılımcı gözlem notlarına başvurulmuş, muhtemel veri eksiklikleri veya görüşülen müritlerin vermekten kaçındığı cevaplar bu yolla temin edilmeye çalışılmıştır.

Türkiye'de seküler kesimin dine yönelimini konu eden akademik çalışmaların azlığı dikkat çekicidir. Genel olarak Türkiye'de din sosyolojisi alanında yapılan saha çalışmalarının genellikle dindar kesimin sekülerleşme yönünde geçirdiği değişim üzerine odaklandığı görülmüştür. Nilüfer Göle *Modern Mahrem* isimli kitabında, 70'lerle birlikte Türkiye'de ortaya çıkan islami burjuvaziyi, seküler cumhuriyet değerleri ile yani kadının görünür olması, sivil ve siyasal alanda çalışabilir olması, islami değerleri örtünme, ibadet ritüelleri ile birleştirmeye çalışarak sekülerizm ile Ortodoks islam arasında yeni bir sentez oluşturması bağlamında ele almaktadır. Göle *Melez Desenler* adlı kitabında ise sekülerlik ve dindarlık kodlarının nasıl birbirini dönüştürdüğünü incelemektedir.

Bahattin Akşit, “Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’de Laiklik Deneyimi” başlıklı makalesinde, Türkiye’de dindar ve laik kesim arasındaki çeşitlenmeyi analiz etmekte ve kategorileştirmektedir. Akşit’e göre dindar kesim, bir uçta demokrat-çoğulcu Müslüman / kültürel islam ve diğer uçta kökten-dinci/ şeriatçı ya da İslamcı olarak adlandırılmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Akşit, “İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları ve Sivil Toplum İçindeki Konumları” isimli makalesinde, Gellner’in İslami toplumlarda, sivil toplum yapılanmasının mümkün olmadığına yönelik tezini Türkiye bağlamında tartışmaktadır. İslami eğilimli sivil toplum kuruluşlarının diğer sivil toplum kuruluşları ile olan ilişkisinin araştırıldığı makalede bu ilişki, verilere dayalı olarak incelenmeye çalışılmaktadır. Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükkural ve Kurtuluş Cengiz’ in ortak çalışması olan *Türkiye’de Dindarlık* isimli çalışmada, Türkiye’deki toplumsal yapı ve din ilişkisi niceliksel ve niteliksel yöntemler kullanılarak; inanç, ibadet, siyaset, ekonomi ve toplumsal cinsiyet alanlarındaki yaşam deneyimleri üzerinden analiz edilmiştir.

Necdet Subaşı *Alevî Modernleşmesi* isimli kitabında bu değişim ve dönüşümü Alevîler üzerinden anlatmaya çalışılmaktadır. Farklı Alevîliklerin ortaya çıktığını ve bugün Alevîlik dendiğinde “hangi Alevîlik” gibi bir soru ile karşı karşıya kalındığını belirten Subaşı, kent ortamının çekiciliği, göç, siyasi dalgalanmalar, kültürel çözülme süreçlerinin belirleyiciliği gibi pek çok nedenle ilişkilendirilebilecek durumun Alevîliğin geleneksel formatını erittiğini belirtmektedir. *Gündelik Hayat ve Dinsellik* kitabında ise Subaşı, modernleşmenin dinsel alanda yarattığı değişim sürecinin oluşturduğu bu yeni durumu “müslüman modernleşmesi” olarak kavramsallaştırmakta, bu kavramın ana çizgilerinin henüz yeterince netleşmediğinin de altını çizmektedir. Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahîler* isimli doktora çalışmasında, tarikatların büyük şehirlerde hızla değişen sosyo ekonomik yapının yarattığı güvensizlik ortamında “sosyal güvenlik mekanizması” olarak görev gördüğünü belirtmiş, bu tarikatların kısmen klasik tarikat yapısını koruduğundan bahsederek nasıl bir değişim geçirdiklerini incelemek amacı ile araştırma alanı olarak Cerrahî tarikatını seçmiştir. Elizabeth Özdalga, *İslam’ın Türkiye Seyri* adlı kitabında kitle iletişim araçlarında, rekabet sebebiyle kadının cinsel obje olarak kullanılmasının, kişinin kendisini koruması gereken bir tehdit alanı olarak görülebileceğini belirtmekte ve bu durumun örtünme sebeplerinde etkili olacağını vurgulamaktadır.

Nur Vergin 1971-72 yıllarında, Karadeniz Ereğli'sinin civar köylerinde yaptığı araştırmada, demir çelik fabrikalarının kurulmasından sonra, bir sufi tarikatı olan Nakşibendiliğin, bölgede sosyo-politik bir güç olarak nasıl ortaya çıktığını anlamayı hedeflemiş, sanayileşme ile birlikte hızlı bir dönüşüm sürecine girmiş olan köy sakinlerinin, köy dışından gelenlerin getirdikleri Sufi düşünceye itibar etmelerinin sebeplerini anlamayı ve sanayileşme ile ortaya çıkan yeni hayat tarzının, mistik bir hayat tarzıyla nasıl bağdaştırılabileceğini çözmeyi amaçlamıştır. Ünver Günay, uygulamalı bir çalışmasının sonucunda, Türk toplumundaki dini yaşayışın dörtlü bir tipolojisini yapmış, kentin orta ve alt tabakalarıyla kırsal kesimde yoğunlaşan dindarlığa, “geleneksel halk dindarlığı”, belli bir dini kültür ve öğrenime sahip bulunan dini elit zümre arasında geçerli olan dindarlığa “seçkinlerin kitabî dindarlığı”, dinin tanrı ile kul arasında kutsal bir bağ olduğu anlayışından hareketle bireysel nitelikteki “laik dindarlık” ve bütün bu tipler arasında geçiş teşkil eden dindarlık tipine “tranzisyonel dindarlık” adını vermiştir. Ayşe Saktanber, *Yaşayan İslam* adlı çalışmasında, kentlerde doğmuş büyümüş, eğitilmiş, kentin sosyal, kültürel ve ekonomik yaşantısında belirleyici etkisi olan yeni grupların, kentsel kültürle yoğrulmuş başka türlü dindarlıkları, kentsel ortamda inşa ettikleri yeni gelenekleri olduğunu ortaya koymuştur. Ankara kent merkezinde yaşayan İslamcı orta sınıf grupların, baskın seküler kültürle mesafelerini koruyarak, kentsel düzeyde kendi yaşam alanlarını, kendi alternatif entelektüelliklerini ve orta sınıflarını oluşturabildiklerini tesbit etmiştir. Mustafa Arslan, “ Türk Toplumunda Geleneksel Dini Yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulamalı Bir Çalışma” adlı makalesinde Türk toplumundaki geleneksel dini yaşam ve halk inançları üzerine niceliksel yöntem kullanılarak yaptığı alan araştırmasını paylaşmıştır. Türk toplumunun dini hayatında geleneksel dini unsurların ve halk inançlarının ağırlığı bu derece önemli olmasına rağmen, bu konuda deneysel, uygulamalı çalışmaların azlığının dikkat çektiğini belirten Arslan, Türkiye’de halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğu ve halk katında birtakım fonksiyonlar icra ettiği gerçeğini vurgulamıştır. Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi” isimli makalesinde genel olarak modern toplumların –klasik sosyoloji teorisyenlerinin öngörülerinin aksine-dine ve kutsal dönüşün sosyolojik sonuçlarının analiz edilemsi amaçlanmıştır. Fatma Baynal ve Erkan Yaman “Kadınların Dini Gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma

Nedenleri” adlı makalelerinde, kadınların dini gruplara yönelme, katılma ve bağlanma nedenlerini tespit etmek amacı ile İstanbul’da yaşayan farklı dini gruplara mensup elli bayan katılımcı ile yaptıkları görüşmelerin sonuçlarına yer vermiştir. İnceledikleri beş tarikat içerisinde Rifaî tarikatının Cemâlnur Sargut kanalı ile kadınlarla buluşmasına yer verilmesi, bu doktora tezi açısından anlamlıdır. Ancak yine de makaledeki vurgunun seküler kesimdeki değişime odaklanmayıp, hangi kesimden olursa olsun kadınların dine yönelim sebeplerini incelemek üzere yapılandırıldığını belirtmek gerekir.

Akademik çalışmaların ele aldığı sorunsal, genellikle dindar kesimde Müslüman kadın ya da genel olarak Müslüman kimliğin modernizmin ve seküler değerler altında nasıl bir değişim geçirmekte olduğu ve bu değişimin İslami değerlerle ilişkisi üzerine ya da genel olarak modern toplumların seküler değerlerinin değişimine odaklanırken, bu doktora tezi, Türkiye’de seküler evrelerden geleneksel dine/ tasavvufa geçiş aşamasında, modernizm, sekülerlik ve laiklik kavramlarının nasıl bir değişim geçirdiği ve birbirini nasıl dönüştürdüğü üzerine odaklanmaktadır. Dolayısı ile tezin, bu alanda eksikliği hissedilen akademik çalışmalara mütevazî bir katkı sağlayacağı ve yeni çalışmalara kapı aralayacağı düşünülmektedir. Yanı sıra tez, seküler çevrenin tasavvufa yönelim sebeplerini incelerken aynı zamanda bu çevredeki dini “ihtiyaç”ı vurgulamaya çalışmaktadır. Türkiye’de seküler ve dindar kesim arasındaki kutuplaşma, seküler kesimdeki dini ihtiyacın gözden kaçmasına yol açmakta ve merkezi/yerel yönetimlerin bu konuda yapması gereken çalışmaların “fikri” düzeyde bile var olmasına olanak vermemektedir. Sekülerlik teorilerin, din ve modernlik kodlarının dialektik yapısında kendini revize ettiği çağımızda, bu değişimden nasibini alan Türkiye’de seküler kesimin geçirdiği değişime kulak vermek gerekmekte ve bu iki kadın sufinin giderek artan takipçi ve mürit sayılarının dikkate alınarak ilerdeki yıllarda da bu ihtiyacın sadece bu iki kadın sufi tarafından mı karşılanacağı sorusunu sormayı gerekli kılmaktadır.

Seküler kesimde oluşan dini ihtiyacı vurgulamak ve sebeplerini analiz etmek amacı ile yola çıkan bu tez, 4 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, araştırmaya teorik bir zemin oluşturan çoklu modernitenin argümanları ele alınmış, Türk modernleşme tarihinin geçirdiği evreler bu argümanlar açısından ele alınarak, modernliğin hakiki çekirdeği nedir sorusuna verilecek cevaplar tartışmaya açılmıştır. Modernleşmenin Batılılaşma ile özdeş tutulduğu yaklaşımlar eleştirilerek, her ülkenin

kendi öznel tarihi çerçevesinde oluşan kendine has bir modernleşme serüvenini geçirmesi gerektiği noktasından hareketle Cumhuriyet Devrimlerine yönelik Şerif Mardin'in analizlerine yer verilmiştir. 19. ve 20. yy'da giderek güçlenen pozitivism ve ulus devlet anlayışının ceryanında oluşan inkılapların, bugün Türkiye'de seküler kesimde gözlemlenen tasavvufa yönelimde nasıl bir etkin bir rol oynadığının izleri sürülmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, ilk olarak modernitenin yarattığı anlam krizine ve bu konuda Simmel'in öngürsüne değinilmiştir. Simmel, modern toplumun mistisizme dönüş sebebini "çatışma kuramı" altında nesnel kültür ve öznel kültür çatışmasının getirdiği "kültür patolojisi" nin sonucu olarak ele almış, yani macro bir kuram altında yaptığı çözümlemesini modern toplumların geneli açısından yorumlamıştır. Bu bağlamda, araştırma özelinde Simmel'in öngörüsünün gerçekleşip gerçekleşmediği üzerinde durulmuştur. Akabinde, çoklu modernlikler varsa çoklu sekülerliklerden de bahsetmek mümkün müdür sorusundan hareketle araştırma özelinde ele alınan dini grupların sekülerlik anlayışları mercek altına alınmış, hali hazırda mevcut bulunan sekülerleşme paradigmalarının bu konuda teorik bir zemin oluşturup oluşturmayacağı anlaşılmaya çalışılmıştır. Sekülerleşme paradigmalarına bakılarak, din ve sekülerlik ilişkilerini, birbirini dönüştüren dialektik bir yapı olarak ele alması yeterli bir açıklama zemini olarak tezde yerini almış, Türkiye'nin modernleşme sürecinde seküler değerlerin tasavvuf öğretileri ile birbirini dönüştürme, dolayısı ile gelenek ve modernlik arasında keskin çizgilerin esneme noktaları analiz edilmeye çalışılmıştır. Modernlik ve dindarlık kodlarının birbirine geçişgenliği, bireylerin davranış örüntülerinde nasıl değişimler meydana getirmektedir sorusundan hareketle "kimliğin yeniden inşasından" bahsettiğimiz başlık ile ikinci bölüm son bulmaktadır.

Üçüncü bölümde, araştırma özelinde tasavvufa yönelişin sebeplerini ortaya koyabilmek amacı ile öncelikle manevi rehber ihtiyacı ve toplumsal dayanışma gibi genel nedenler üzerinde durulmuş, akabinde neden özellikle bu iki kadın sufinin seküler kesim tarafından rehber / Mürşit olarak seçildiği sorusuna odaklanılmıştır. Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran'ın başörtüsü kullanmaksızın tasavvuf eğitimi vermeleri başat bir sebep olarak tezde yerini almıştır. Bunun yanı sıra, her iki kadın sufinin, günümüzde popülerleşen Mesnevi okumalarına yönelik eğitim vermelerinin ve yanı sıra görsel, yazılı ve sosyal medyayı aktif olarak kullanmalarının seküler kesimi kendilerine çekişlerinde

önemli rol oynadığının altı çizilmiştir. Tüm bunlar ışığında, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar elit kesimin ilgisine nail olmuş Mevlevî ve Rifaî tarikatının günümüzde orta ve orta üst tabakaya yani tabana doğru yönelim göstermekte olduğunun sebepleri analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde, tasavvufa göre kadın nedir ve tasavvuf tarihi içinde kadın mürşit olgusunun teşkil ettiği konum nedir sorularına verilecek cevaptan yola çıkılarak Sargut ve Artıran'ın bugün mürşit konumunda duruşlarının meşruluk zemini anlaşılmasına çalışılmıştır. Tasavvuf geleneğinde kadın mürşit olgusuna istisnai olarak rastlanması, kadın mürşitlerin günümüzde halen eleştirel bir bakış açısına maruz kalmasını beraberinde getirirse de, kadın sufilerin İslam'ın bilgelik yönüne atıfta bulunan tavırları ile sayılarının giderek artacağı /artması gerektiği yönünde ki yaklaşımlara değinilmiştir. Türkiye ve araştırma özelinde ise, bu iki kadın sufünün mürşit olarak seçilmesinin, seküler kesimin dindarlık ve modernlik algılarında bariz değişimlerin sinyallerini barındırması açısından önemine değinilerek dördüncü bölüm tamamlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇOKLU MODERNLEŞME'NİN TÜRK MODERNLEŞMESİ'NDE YERİ

1.1. MODERNİTENİN YENİ YORUMLARI: ÇOKLU MODERNİTE

Tarihsel olarak modernleşme, 17.yy'dan 19.yy'a kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreç olarak kendini göstermiştir.¹ “Günümüzde modernleşmeye ve modernliğe duyulan aşırı istek çağdaş dünyanın en karşı konulmaz ve yaygın isteği olarak karşımıza çıkmaktadır”² diyen Eisenstadt'ın, ülkelerin modernleşme çabasını “yakalanılan bir ağ”³ olarak tanımladığını ve modernizmin beraberinde getirdiği düzensizlik, dönüşüm, başkaldırı gibi toplumsal sorunları irdelediğini görüyoruz. Dolayısı ile günümüzde sosyal bilimlerde üzerinde en çok durulan konulardan biri, Batı dışındaki coğrafyaların modernleşme sürecinde yaşadığı krizler ve bu krizler sonunda modernliğin kendini yeniden tanımlanması, olarak karşımıza çıkıyor. Aslında modernliğin tanımı ne olmalıdır veya neden “batı merkezli” tanımlamalar sarmalında dönüp durmuştur modernlik algısı?

Taylor'ın, modernlik tanımlarının farklılığını kültürel teori ile akültürel teori farklılığına dayandırdığını görüyoruz. Modernlik tanımlaması yaparken kültürel relativizmi dikkate alan, Batı dışı kültürlerin geçirdiği tarihsel süreçlerin izdüşümlerini anlama çabasına yönelik bir hermenötik bir yaklaşımla yola çıkan kültürel teoriye karşılık; akültürel teorinin açmazlarını şu şekilde ifade ediyor Taylor.

Sadece akültürel bir teoriyi esas almak bizi, sosyal bilimlerin günümüzdeki en önemli görevini yerine getiremez hale getirir. Dünyanın farklı bölümlerinde oluşmakta olan alternatif modernliklerden meydana gelen yelpazeyi anlamamak!! Bu durum bizi, etnosantrik bir hapishaneye kilitler,

¹ Samuel N. Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 11.

² Eisenstadt, a . g. e., s. 11.

³ Eisenstadt, a . g. e., s. 11.

ne yaptığımızın farkında olmaksızın kendi formlarımızı herkese yansıtmaya mahkum eder.⁴

Elbette ki modernlik tanımlarının kültürel etnosantrizme kurban edilişinin öyküsünde sömürgecilik faaliyetleri ve şarkiyatçılık yaklaşımı etkin rol oynuyor. Edward Said'in *Oryantalizm*'deki tezini haklı gören Jale Parla, şarkiyatçılığın, Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yolu ile algılamaktır⁵ diyerek, Batı'yı Doğu hakkında vicdani bir değerlendirmeye gitmemekle eleştiriyor ve bunun nedenin sömürgecilik faaliyetleri olduğunu belirtiyor. "Doğu batının sömürgesi olduğu süreç, zaten kurulu efendilik ve köle ilişkisi Doğu'ya ilişkin metinlerin belli bir doğrultuda üretilmesi ile pekiştirilecektir."⁶

Taylor'ın modernliğin Batı yanlı okunmasına gösterdiği eleştiriye katılan Andrew Davison'ın yaklaşımına göre içinde bulunduğumuz bu tarihsel anı insan deneyiminin derinliğini kavrayacak bir biçimde ele almamız gerekmektedir. Yorumlayıcılık karşıtı metodolojik yaklaşımların önyargıları beslediğini ve karşımızda olan derinliği kavramamıza sürekli olarak engel olduğunu belirten Davison Batı merkezli modernite tanımlamasına şu cümlelerle karşı çıkıyor.

Modernlik, bir yaşam veya siyaset biçimini diğerleri üzerinde zafer kurmasını gerektirmez.(...) Modernlik, kavrayışları ve aralarındaki ilişkiler mücadele zeminin oluşturan bazen birbiri ile çatışan, bazen bağdaşan, bazen geçici ama her zaman değişmeye açık olan birçok katılımcıdan gelen çok boyutlu bir tepkiden oluşur.(...) Başkalarını modernlik tarihinden dışlamaya değil, bu tarihin içine katmaya hazır olmamız gerekir.⁷

Oysa Taylor'ın dediği gibi, Aydınlanma'nın sunduğu paketten kurtulamadığımız sürece, hem bütün toplumların modernleşme serüvenlerinin Batı tarzı sekülerleşme serüveninden geçmek zorunda olmadığını hem de "başkalarının kimlik anlayışlarının bizimkilerden ne kadar farklı olduğunu ve bu farklılığın modernliğin yeni çehrelerini yaratıldığını anlamak mümkün görünmemektedir."⁸

⁴ Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 81.

⁵ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul, İletişim, 1985, s. 11.

⁶ Parla, a. g. e., s. 10.

⁷ Davison, a. g. e., s. 79.

⁸ Davison, a. g. e., s. 82.

Tonnies'in "Gemeinschaft" ve "Gesellschaft" kavramlarının hem Avrupa'da hem de Avrupa dışında, modernliğe geçiş adı verilen sürecin evrelerini saptamak ve açıklamak amacıyla yaygın bir biçimde kullanıldığını belirten Durakbaşı,⁹ toplumların ilerdeki modern topluma doğru düz çizgisel bir yolda ilerleyen "ilkel", "geleneksel" veya "gelişmekte olan toplumlar" diye modernliğin farklı derecelerine göre adlandırılmasının altını çiziyor.¹⁰ Görülüyor ki "ilkel" ve "geleneksel" aynı torba içine konularak cemaat kategorisi altında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu noktada Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler* tanımlamasına gönderme yapan Taylor¹¹ "kültürel kimliğe saygının ve bu kimliğin tanınmasının çok önemli ve belirleyici bir insani unsur"¹² olduğunu vurgulamakta, ulus devlet stratejisinde yeni geleneklerle bir ahlak düzeni oluşturma ve bunların suniliği konusunun altını çizmektedir.

Temel varsayım şu: Batı modernliğinin çekirdeği toplumda yeni bir ahlak düzeni kavrayışının egemen olmasıdır. Başta bu kavrayış sadece kimi itibarlı düşünürlerin zihinlerinde yer alan bir fikirdi, ama sonrasında daha geniş bir tabakanın ve nihayetinde toplumların yanında, toplumların tamamının toplumsal tahayyüllerini şekillendirir hale geldi. Şimdi bizler için öyle aşikar bir durum almış durumda ki, onu sadece olası ahlak düzeni kavrayışlarından biri olarak görmekte zorlanıyoruz.¹³

Toplumun tüm alanlarında süreklilik arz eden değişimler sebebiyle ortaya çıkması kaçınılmaz olan düzensizlik ve bozulma modernleşmenin temel bir ögesini oluştururken,¹⁴ bireye ait rollerin performansına yönelik yaklaşımın en yaygın olarak inkar edildiği alan cemaat ve aile ilişkilerindeki ayrışma olarak kendini gösterir¹⁵ demektedir Eisenstadt. Sekülerleşmeyi de içeren kültürel modernleşme süreçlerinin "yıllara dayanan, kabul edilmiş değerleri, gelenekleri ve geleneklerin taşıyıcılarını onların temsilcilerini kesin olarak zayıflattığını"¹⁶ belirtirken, bunun ancak denetim mekanizmaları ile sağlanabileceğini vurguluyor. Sosyal bilimler alanında 1960'lı yıllarda, araştırmaların yoğun olarak geleneksel ve modern toplumlar arasındaki

⁹ Ayşe Durakbaşı, *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 77.

¹⁰ Durakbaşı, a. g. e., s. 77.

¹¹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, (çev. Dost Körpe), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 423.

¹² Charles, Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (çev. H. Koyukan), Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 187.

¹³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 12.

¹⁴ Eisenstadt, a. g. e., s. 35.

¹⁵ Eisenstadt, a. g. e., s. 41.

¹⁶ Eisenstadt, a. g. e., s. 36.

farklılıkları belirlemeye yöneldiğini belirterek, -Parsons'ın terminolojisi kullanılacak olursak- “geleneksel toplumların onlara verilen rol gereği tikelci ve doğuştan edinilen haklara göre, modern toplumların ise evrensellik ve başarıya ulaşma ölçütlerine göre nitelendiği vurgusu ile”¹⁷ modern toplumun “denetim” atına alabilme becerisi üstünden kurgulandığının altını çizmektedir.

Yapılmış olan birçok çalışma, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farklılıkları şu dayanaklara göre açıklamıştır. Sistemi bütün olarak ilgilendiren sorunların kapsamı ve bu sorunlarla baş edebilme yeteneği veya hem iç (sosyal, kültürel) hem dış (teknolojik, ekonomik) çevreyi denetim altına alabilme becerisi. Bu görüş açısından bakıldığında geleneksel toplumlar kısıtlayıcı ve sınırlı olarak algılanmış, buna karşın modern toplumların yayılmaya çok daha uygun olduğu, içte ve dışta ise daha geniş çevrelere ve sorunlara uyum sağlayabildiği görülmüştür.¹⁸

Eisenstadt, modernleşme sürecine giren birçok ülkenin analiz edilebilmesi için önceden doğru varsayılan bu kuramların¹⁹ farklı toplumlarda oluşan farklı krizleri açıklamakta ve nasıl baş edilebileceği konusunda yetersiz kalmasının anlaşılması ile ²⁰ bir açmazda girdiğini ve moderleşmenin “çöküşü” ya da “politik çürümüşlük” gibi kavramların ortaya çıktığını belirtmektedir.²¹Dolayısı ile bu kavramlar aslında modernleşme paradigmasının çöktüğünü ifade ederken, geleneksel toplumda yarattığı yıkıcı etkiyi şu şekilde dile getiriyor: “Geleneksel yaşam biçimlerinin yıkılarak ortadan kaldırılması, yaşayan modern bir toplumun ortaya çıkmasını kesinlikle garantilemiyordu. Daha da ötesi geleneksel aile, topluluk ve hatta politik düzenlerin yıkılması, genel olarak topluma yaşayan modern bir düzen getirmek yerine toplumda çözülme, suçluluk ve kaos yaratıyordu.”²²

Eisensadt'ın yaklaşımından hareketle, küreselleşme ile birlikte ulus devlet yapısındaki ideolojik çizginin ve oluşturulan kurumsal kültürel modellerin değişime uğramasının kaçınılmazlığı sonunda, “artık bu kurumlar, örneğin, ekonomik, politik ve

¹⁷ Samuel.N. Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler”, Jacop M. Landau, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, (cev. Meral Alakuş), İstanbul, Sarmal Yayınevi,1999, s. 21.

Ekim 1981 tarihinde Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılı ansına Kudüs Hebrew Univeritesi tarafından düzenlenen “Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi” sempozyumu sırasında sunulan bildiriler kitaplaştırılmıştır.

¹⁸ Eisenstadt, a. g. m., s. 2.

¹⁹ Eisenstadt, a. g. m., s. 24.

²⁰ Eisenstadt, a. g. m., s. 25.

²¹ Eisenstadt, a. g. m., s. 24.

²² Eisenstadt, a. g. m., s. 24.

kültürel açıdan modern hayatın pek çok alanını yeterince kontrol altında tutabilir mi?” diye soran ²³ Grace Davie, bu sorudan hareketle aslında “modernliğin hakiki çekirdeği nedir?”²⁴ sorusuna cevap arıyor. Modernlik totaliter yoksa plüralist mi olacak? ya da kontrol ve otonomi ne kadar arzulanır olacak gibi sorulara verilecek cevaplarda modernliğin yeni tanımının izlerini süremeye çalışan Davie, din olgusunun bu gerilimler içindeki rolünü analiz etmeye çalışmaktadır.

Davie ve Taylor’ın yaklaşımına benzer biçimde Göle, oluşan ve dahi oluşacak melez desenler toplum örgüsünde modernizmin tanımının değişmek zorunda olduğu vurgusuyla geleneksel/ modern, İslam/Batı, gerici/ilerici gibi karşıtlıklar üzerine kurulu açıklamaların yetersizliğine değinmekte ve şöyle demektedir. “Bu nedenle, aydınlanma çağının ilerleme tutkusunun inan-doğa dengelerini bozu etkisinin, sanayileşme sürecinin uniformize eden dinamiklerinin, Batı dünyası tarafından eleştiri merceğine oturtulduğu göz önüne alındığında, modernliğe olduğu kadar İslami oluşumlara da yaklaşım ufukumuz genişleyebilir.”²⁵

Tüm bu yaklaşımların ışığında, artık “Batı merkezli” bir modernlik tanımından uzaklaşılması gerektiğinden hareketle Eisenstadt, bu konuyu kapsamlı biçimde “Çoklu Moderniteler” adlı makalesinde dile getirmektedir.²⁶ Eisenstadt’ın makalesini baz alarak, çoklu modernite teriminin birkaç faktöre işaret ettiğini belirtiyor Geoffroy. Modernite ile batılılaşmanın özdeş olmadığı öncülünden hareketle - tarihsel olarak önceleyen olsalar da ve diğer modern vizyonlara referans noktası olmaya devam etseler de- modernitenin batı kalıbının “otantik” modernitelerin tek örneği olmadığını kabul etmek gerekiyor. “Çoklu moderniteler” konsepti, bu gibi modernitelerin “statik” olmadığı, sürekli olarak değiştiği algısını sürdürür. Dolayısı ile modernliğin farklı tanımlamalarında “din” olgusunun önemli bir eksen haline geldiğini ve din ve modernliğin birbirinin karşı kutuplarından yer almadığının vurgulandığını görüyoruz. Nitekim Eisenstadt’ın çoklu moderniteler yaklaşımına değindiği makalesinde Geoffroy düşünlerini şu şekilde dile getiriyor. “Benim hipotezim, dinin modern çağdan küresel

²³ Grace Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, (çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu), AÜİFD, C. 16, S. 1, ss. 201-214, 2005, s. 214.

²⁴ Davie, a. g. m., s. 214.

²⁵ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 178.

²⁶ Samuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus* C. 1, S. 129, 2000, s. 1-30, aktaran Grace Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, s. 2.

çağa geçişte önemli bir role sahip olduğudur; çünkü din, çoğunlukla devletin etki alanları dışında işleyen sosyo-kültürel bir etkidir.”²⁷

Dine dönüşün tüm dünyada ayak seslerinin duyulduğu günümüzde, bu olgunun modernlik tartışmalarının önemli bir ekseninde durması, ele aldığımız araştırma grubunun Türk modernleşme tarihindeki süreçlerde bu dinamiklerden nasıl etkilenmiş olabileceği sorusunu da beraberinde getiriyor. Dolayısı ile, Türk modernleşme tarihinde “din” ve onun önemli bir etki alanı olan “kadın” olgusunun nasıl şekillendiği ve geçirilen bu süreçte çoklu modernleşme argümanlarının sinyallerinin bize iki yüzyıl öncesinden nasıl ulaştığını inceleyeceğimiz başlığa geçiyoruz.

1.2. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE ÇOKLU MODERNİTENİN AYAK İZLERİ

Tanzimat’la başlayan modernleşme tarihimizde Batılılaşma yanlısı aydınların düşüncelerinin kimi zaman İslami unsurlarla buluşmasından, kimi zaman da İslami unsurlardan tamamen ayıklanmış “Batı merkezli” bir söylem içinde olmalarından dolayı eleştirildiklerini görüyoruz. Kemalizm’in, bugün Batı’da süregelen modernizmin içkin problemlerinden payını konulardan sorumlu tutulduğuna yönelik tartışmaların ele alındığını göreceğimiz bu bölümde, aynı zamanda Tanzimat’la başlayan modernleşme sürecinde oluşan farklı Batılılaşma algılarını ve çoklu modernite argümanlarının tarihsel süreçte karşımıza çıkışının izlerini sürmeye çalışacağız.

Modernleşme çabalarının başladığı Tanzimat dönemi ile birlikte, kültürün maddi ve manevi öğelerinin ayrıştırılıp Doğu-Batı ikileminde tartışmaya açılması, çoklu modernite yaklaşımının ilk izlerini sunar niteliktedir. Batı ve Doğu arasında ortak bir nokta yakalamak ya da Batı’yı Doğu perspektifinde yorumlamak çabasındaki aydınlar ile uygarlaşmayı evrensel değerler sistemi altında ele alıp geleneksel formları reddeden aydınların mücadelesi olarak seyredebileceğimiz modernleşme dönemi, Berkes’e göre kadının toplumsal konumunu da bir çatışma odağı haline getiren bir süreci yansıtmaktadır.²⁸

²⁷ Geoffroy, a. g. m., s. 5.

²⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 329.

Çoklu modernitenin kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkışı Taylor ve Eisenstadt ile başlıyor gibi görünse de aslında Batı tarzı modernleşmeye yönelik tartışmalar, tavır alışlar ve ılımlı ya da radikal çözüm arayışlarının bizi götürdüğü tarih çok daha öncesine dayanıyor gibi görünüyor. Batı tarzı modernleşmenin etkilerine Tanzimat ile başlayan süreçte maruz kalan Osmanlı'da, modernleşmeye karşı eleştirilerin hem İslami kesimde ve hem de Batı yanlısı aydınlar arasında baş göstermeye başlaması ilginçtir. Dolayısıyla çoklu modernitenin argümanlarının, 1800'lü yıllarda Osmanlı aydınları arasında adı belirlenmemiş biçimde masaya yatırılması bugünkü tartışmaların temellerinin o günlerden atıldığına göstergesi konumdadır. O halde, Tanzimat döneminde başlayan ve Cumhuriyet inkılapları yükselen bu tartışmaların kısa bir tarihsel yolcuğuna çıkmak yerinde olacaktır.

Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye tarihçiliğinde, Batılılaşma sürecinin felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutları üzerinde durulmadığına dikkat çekerek, daha ziyade Batılılaşma politikası ve hareketlerinin ele alındığını ve sürecin Batılı bir perspektiften verildiğini belirtmektedir. Ocak'a göre, aslında "açıkça söylenmese de, Tanzimat'tan itibaren Batıcılar, İslam'ı; geriliğin ve ilkeliliğin sorumlusu olarak tutmaktadır ve günümüzde de devam eden çatışma buradan kaynaklanmaktadır."²⁹ Şüphesiz ki Tanzimat dönemi devlet adamları ile Tanzimat aydınları birbirinden farklılık arz ediyor. Ocak'ın burada Tanzimat Dönemi'nin devlet politikalarını eleştirdiğini düşünmek gerekir. Nitekim benzer bir eleştiriyi Şerif Mardin'nin de ele almış olduğunu,- ilerideki başlıkta ele alınacaktır- Kemalizm'e yönelttiği ideolojik eleştiriyi aslında Tanzimat ile başlayan süreç ile başlattığını görüyoruz. Körü körüne gerçekleşen bir Batılılaşma karşısında Mardin, İslami unsurlardan ayıklanmış Tanzimatçı devlet politikasını "böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulmuş şeriatın yerine hiçbir şey getirmeyen Tanzimat devlet adamları için, ideolojik bir boşlukla neticelendi.(...) İslam'ı şahsi bir din olarak anlayıp kabul edecek kadar Avrupalılaştılar."³⁰ diyerek yermektedir. Oysa Tanzimat dönemine aydınlar açısından yaklaştığımızda, Jale Parla tam da bunun aksini düşünmekte, Tanzimat dönemini, İslami yaşam kültürünün etkisi

²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, s. 7.

³⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 135.

altında var olmaya çabalayan kısıtlı bir Batı'ya yönelik olarak ele almakta, ayet ve hadisin gölgesi altında kalan bir Batıcılık anlayışının eleştirisini yapmaktadır.³¹

Parla'nın yaklaşımına paralel olarak, ılımlı Batıcılar olarak adlandırabileceğimiz görece muhafazakar görüşte olanlar, Tanzimat döneminin belirgin bir düşünce akımına öncülük etmiş oldular ki bu görüş; İslam'ın kadın-erkek ilişkileri, kadının eğitimi ve toplumsal görünürlüğü açısından yanlış yorumlandığı ve reformist bir okuma ile İslam'da kadının yeri konusunda yeniden yapılandırılmaya gidilmesi yönündedir. Örneğin Şemseddin Sami, kadınların eğitim alması yolu ile aslında tüm insanlığın eğitim almış olacağı yönünde³² Batı tarzı reformist bir düşünceyi savunurken aynı zamanda kadınların fitratına uygun bir işte çalışma gereğinin altını çizmekte dolayısı ile İslami sınırları korumaya çalışmaktadır. Daha doğrusu Sami, kadının eğitim hakkını İslamiyet'e aykırı bulmamakta, kadının Müslüman toplumlardaki konumunu, İslamiyet'in kötü yorumundan³³ kaynaklandığını ispata çalışmaktadır. Şemseddin Sami, "Kadınlar" adlı yazısında kadın ve erkeğin durumlarıyla ilgili şunları dile getirir: "Kadın, bir umumiyet nazarıyla bakılırsa bir insan olduğu görülür; kırsağın attan ne kadar farkı varsa, kadının da erkekten o kadar farkı olmak iktiza eder."³⁴

Keza Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğunun bekasını sürdürmesi hususunda Müslümanlık hukuku ve ahlakının öneminin altını çizmekte ve aynı zamanda kadının mahremiyeti ve toplumsal konumunun değişmeye başlayışını şu cümlelerle eleştirmektedir: "Eğer sizin medeniyet sandığınız şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugayirdir."³⁵ Tiyatro yazarlığına ve edebiyata verdiği önemle anılan Kemal, eserlerinde en çok vatanseverlik, hürriyet, insan hakları, İslam birliği ve aile ahlakı gibi konulara önem vermiştir.³⁶ Modern Türk tiyatrosunun başlangıcının Tanzimat dönemine dayandırılması yaygın bir kanıdır ve Namık Kemal tiyatroya halkı aydınlatacak sosyal bir fayda aracı olarak yaklaşmıştır. Osmanlı'da 19. yy'ın ikinci yarısında tiyatronun gelişimine katkıları olan

³¹ Parla, a .g .e., s. 12.

³² Göle, a. g. e., s. 52.

³³ Göle, a. g. e., s. 53.

³⁴ Şemseddin Sami, " Kadınlar" , *T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu*, Ankara, C. 3,1992, s. 1027.

³⁵ Jale Parla , *Babalar ve Oğullar (Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri)*, İstanbul, İletişim Yayınları,1990, s. 69.

³⁶ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, İstanbul, Nesil Basım A. Ş, 2013, s. 4.

³⁷ Kemal'in, Batı kültürünün sanatsal unsurlarını, kendi kültürel değerlerini yaşatmak amacı ile "araç" olarak kullandığını söylemek mümkündür. İslami değerlere sahip çıkışının izlerini, oryantalist yazar Ernest Renan'ın bir konferansında İslam'ın ilme ve terakkiye engel olduğunu söylemesine karşılık olarak Midilli'de sürgünde iken kaleme aldığı *Renan Müdafanamesi*'nde görüyoruz.³⁸ Nitekim Niyazi Berkes'in *İki yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz ?* kitabının satırlarında Namık Kemal'i değerlendirişi dikkat çekicidir. "O zamana kadar Türkiye'de bulunmayan bir aydın sınıfı yetişmişti. Bunlardan biri olan Namık Kemal, Tanzimat'ın Batılılık adı altında, içine düştüğü tuzağı apaçık görüyordu.(...) Onun köylünün durumu, devletin idaresi, mali şartlar, dış siyaset hakkında gözlemleri bugün bile değeri olan fikirlerle doludur."³⁹ Tanzimat aydınları açısından durum bu halde iken devlet politikaları açısından Batı'ya ekonomik yönden bağımlı olma tuzağına düşülmüş olduğunu düşünen Berkes, Tanzimat dönemi ile ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getiriyor.

Osmanlı Devleti bir ulus temeli olmayan, hala ortaçağ teknolojisinde ve toplum düzeninde olmakla beraber, politik ve mali sebeplerle varlığı, Batı devletlerin desteklemesine bağlı olan, yapma bir devlet haline geldi. O, ne bir İslam devleti, ne bir Türk devleti, ne de modernleşmiş kail bir devletti.(...) Batı desteği bir kalksa tuzla buz olacaktı, onun için gene dış yardıma yapışmak zorunda idi.⁴⁰

Tanzimat Dönemi aydınlarından bir diğeri olan Ahmed Mithat, sayısı altmış aşan büyük hikaye ve romanlarından pek çoğunda Tanzimat devrinin karakteristik düalizmini sergilemiştir.⁴¹ Doğu medeniyetinin ahlak ve geleneklerine bağlı kalarak Batı kültürünü benimsemiş müspet tiplerle, milli örf ve adetlerimize ilgisiz, Batı'nın sadece serbest ve rahat yaşama tarzını benimsemiş menfi tipler arasındaki çatışmayı romanlarında konu etmiştir.⁴² Ahmed Mithat'ın müspet ve menfi tip ayrımı dönemin çatışmacı yapısını yansıtmaya açısından ilginçtir ve konu günümüzde modernizm eleştirileri kapsamında devam eden tartışmaların ilk sinyallerini veren bir görünümüdür. Hilmi Ziya Ülken'e göre, Türk fikir hayatında ilk defa onunla Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünölmeye başlanır. Dağarcık'ta yayımladığı "Felsefe ve

³⁷ Kemal, a. g. e., s. 5.

³⁸ Kemal, a. g. e., s. 3.

³⁹ Niyazi Berkes, *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?*, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1965, s. 30.

⁴⁰ Berkes, a. g. e., s. 28.

⁴¹ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında: Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1989, s. 102.

⁴² Okay, a. g. e., s. 102.

Filozofla” başlıklı yazılarında filozof kelimesinin dinsiz ve kayıtsız insan anlamına geldiği şeklindeki avami telakkiyi eleştirerek filozofun da dindar olabileceğini savunmuş ve Müslüman filozoflardan intikal eden eserleri buna delil göstermiştir.⁴³

Osmanlı toplumunda kadın sorununun ortaya çıkması ve kadın ve aileyle ilgili sorunların gazetelerde tartışılmaya başlanması, Tanzimat’ın aşırı Batıcılığına ve istibdada tepki olarak ortaya çıkan Genç Osmanlılar hareketinin temsilcileri Namık Kemal, İbrahim Şinasi'nin yazılarıyla başlamıştır. Genç Osmanlılar Batı'nın “ilerleme kavramıyla” uyumlu bir İslam Devleti'nin sentezini oluşturmaya çalışmışlardır.⁴⁴

19.yüzyılın sonları 20.yy’ın başında İslam dünyasında kadınların durumunu evrimleştirmeyi hedef alan eğitilmiş, milliyetçi ve genellikle erkek seçkinlerden, kadın haklarıyla ilgili eğitim, cinslerin ayırımı, örtünme ve çok karılık sorunlarına yoğunlaşan ve ilerlemeyi hedef alan gündemleriyle ve İslami devletin modernizmle bağdaşabileceği sorunuyla reformcuların ortaya çıkışına tanıklık etmiştir.⁴⁵

Kandiyoti'nin Tanzimat dönemini “İslam devletinin modernizmle bağdaşabileceği” vurgusu üstünden vermesi, günümüzde sosyal bilimlerde yeni yeni tartışılmaya başlanan, çoklu modernite kavramı üstünden yürütülen İslam ve modernlik tartışmalarıyla benzerlik göstermektedir.⁴⁶ Nitekim, İslamiyet’in ilerlemeye engel teşkil etmeyeceğini vurgulayan Namık Kemal, Semşeddin Sami ve Ahmed Mithat gibi Tanzimat aydınlarının, Batı Uygarlığı'nın maddi ve manevi yanlarının ayrılması gerektiğinden hareketle radikal Batıcılık anlayışından uzak durmaları, tezde ele alınan çoklu modernite anlayışının ilk sinyallerini veren bir konuma işaret etmektedir. Dönemin “kadın” olgusuna bakışı nasıldır sorusuna verilecek yanıtı, ilk kadın roman yazarı Fatma Aliye'nin düşüncelerinde de bulabilmek mümkündür. Geleneksel ve

⁴³ Okay, a. g. e., s. 103.

⁴⁴ Tülay Keskin, “Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 37, S. 24, 2005, s. 2.

⁴⁵ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar İçinde Kadın, İslam ve Devlet*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 87 aktaran Tülay Keskin, “Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı”, s. 2.

⁴⁶ Zehra Yılmaz küresel İslam olarak ele aldığı İslamcılığı küresel modernleşme sürecinin antitezi değil tamamlayıcısı olarak görmekte ve. Göle ve Kandiyoti'nin yorumuna sahip çıkan bir yaklaşımla İslamcılığın modernleşmeye değil, modernleşmenin Batılılaşma ile eşleşmesine karşı olduğunu belirtmektedir. Küresel İslamcılığın küreselleşmenin ekonomik boyutunu benimserken kültürel boyutuna ait eleştirileri ve post modernizm ile birlikte seyreden demokrasi, çoğulculuk, kadın hakları gibi kavramları bünyesinde barındırdığının altını çizmekte ve dolayısı ile radikal İslam'ın söyleminden farklılaşan kimilerince ılımlı kimilerince sivil İslam olarak adlandırılan bir yaklaşımı dile getirdiklerini ifade etmektedir. İslamcılıktaki bu yeni dönemi Oliver Roy ve Asef Bayat post-İslam olarak adlandırmaktadır. Ayrıntı için Bkz. Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 62-65.

modern ikileminde kalan Tanzimat Dönemi, bu ikilemi kadın nasıl bir eğitim almalı ve aynı zamanda eş/anne konumu nasıl muhafaza etmeli gibi sorulara da taşımıştır. Fatma Aliye, dönemin ruhuna uygun bir biçimde öncelikle iyi bir eş ve anne olmanın önemine vurgu yapması sebebi ile, -bunu layığıyla başarabilmenin yolunun kadının eğitim alması gereğinden bahsetse de- bazı çevrelerce İslamcı kabul edilmiştir.⁴⁷ “İslam kadını” referans çerçevesi⁴⁸ içinde kalmaya çalışarak, kadını şekli bir Batıcılık anlayışından uzak tutmaya gayret etmiş ve düşünce dünyasının gelişimine katkıda bulunacak bir modernleşme anlayışının yerleşmesine çalışmıştır.⁴⁹ Görüldüğü üzere Fatma Aliye’nin önerisi “yerli kalarak” modernleşmektir.⁵⁰

Osmanlı’da modernleşme hareketlerinin izlerini sürmeye devam ettiğimizde II. Meşrutiyet döneminde radikal Batıcılık anlayışının güçlendiğini, rasyonalist ve pozitivist akımın etkilerinin barizleştiğini görüyoruz. Nitekim bu dönemi, Cumhuriyet inkılaplarının Meşrutiyet döneminde ortaya atılmış önerilerin devamı olarak gören ve düşünsel anlamda inkılapların ilk şekillenışı temsil ettiğini düşünenler mevcuttur. Şerif Mardin’e göre Türk devrimini geçmişi Jön Türk devrimine kadar uzanır ve Cumhuriyetçi rejimin kurulmasının temelleri 1908’de atılmıştır.⁵¹ Bu dönemin Osmanlı aydınını Batılı aydından “uydu aydın”⁵² tanımlaması ile ayıran Barışan, Jön Türklerin durumunu, modern Türk aydınının “biz bilirizci” tutumunun ilk örneği olarak vurgulamaktadır.⁵³

Dönemin önemli aydınlarından olan Abdullah Cevdet ve Celal Nuri ile ilgili “radikal batıcı” olmaları yönünde sert eleştiriler mevcuttur. Abdullah Cevdet ve Celal Nuri’yi, *Kitle Psikolojisi* adlı kitabın yazarı Gustave Le Bon’nun müritleri⁵⁴ olarak tanımlayan Meriç, o dönem Edebiyat-ı Umumiye’de Le Bon’nun fikirlerinin hayranlıkla bahsedilmesinden duyduğu rahatsızlığı şu şekilde dile getirmektedir. “Avrupa Tanzimat’tan beri aynı emelin kovalayıcısıdır: Türk aydınında mukaddesi öldürmek. Mukaddesi yani İslamiyet’i.(...) Tahrip ameliyesi hiç değilse aydınlar kesiminde tam

⁴⁷ Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2003, s. 48.

⁴⁸ Zihnioğlu, a. g. e., s. 48.

⁴⁹ Sahika Karaca, “Fatma Âliye Hanım’ın Türk Kadın Haklarınınin Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Arastırmaları*, S. 31, 2011, s. 7.

⁵⁰ Karaca, a. g. m., s. 7.

⁵¹ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s.165 aktaran Cemile Barışan, *Modern Aklın Türkiye’deki Etkileri*, İstanbul, Eski Yeni Yayınlar, 2014, s. 126.

⁵² Cemile Barışan, *Modern Aklın Türkiye’deki Etkileri*, İstanbul, Eski Yeni Yayınlar, 2014, s. 128.

⁵³ Barışan, a. g. e., s. 129.

⁵⁴ Cemil Meriç, *Bu ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 162.

bir başarıya ulaştı. Celal Nuri, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Sabahattin Bey.”⁵⁵ Oysa, özellikle Abdullah Cevdet konusunda, onun Batı tarzı modernleşme konusundaki görüşlerine çok daha ılımlı yaklaşanlar da vardır. Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Abdullah Cevdet* kitabında şu satırlara yer veriyor.

Doğu kültürüyle, Batı teknoloji ve kültürünü bağdaştırma isteğinden dolayıdır ki, Abdulah Cevdet, Sheakspeare, Schiller, Byron, Calderon, Goethe, Milton gibi Batı yazarlarının yanısıra, Ebu'l-Alâ el Maarri, Ömer Hayyam, Firdevsi, Sâdî gibi Doğu şöhretlerinin de eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi gerektiğini belirtiyordu.(...) Doğu ve İslam aleminde de büyük düşünürlerin yetiştiğini Avrupalılara göstermeyi amaçlıyordu. İctihad'ın ilk sayılarında bu eğilim kolaylıkla gözlenebilir.⁵⁶

“Batı bizi doğru tanısin ve tanıtsın, biz de batıyı kendi dindaşlarımıza doğru tanıtalım”⁵⁷ diyen Abdullah Cevdet, Mustafa Kara' ya göre de kendi kültürüne sırtını dönen radikal bir batıcılık anlayışından uzaktır. Kara, Cevdet için, bir taraftan “aşırı batıcı fikirleri savunurken Doğu dünyasının kalbi atmosferini, edebi güzelliklerini de yaşatmıştır” demektedir.⁵⁸ Jön Türklerin aldıkları eğitim dolayısı ile pozitivist ve bilimsel bakış açısını benimsemiş olmalarından dolayı Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza'nın⁵⁹ toplumsal fikirlerinde bu etkilerinin görüldüğünü kabul eden Durakbaşa, yine de konuya Mardin'den alıntılıyarak şöyle bir parantez açıyor.

Abdülhamit'in, koskoca bir imparatorluk ahalisini bir kollektif kimlikle bütünleştirmek için başvurduğu strateji, yani “bir proto milliyetçilik biçimi olarak İslami bağa” dayalı formül, imparatorluğun dini ve etnik yapısı dolayısı ile Jön Türklerin bile politik gündeminde yerini korumuştur. Ne var ki imparatorluk hızla toprak kaybederken, Osmanlı toplumu parçalanırken, gayri Müslim etnik gruplar gitgide daha fazla milliyetçi hareketlere yönelirken Jön Türkler; İslami bir formülden ve bir kollektif bilinç kaynağı olarak İslam'ın rolünden giderek daha çok kuşku duyar hale geldiler.⁶⁰

Durakbaşa Jön Türklerin İslam'a yaklaşımındaki fikri değişimlerini değişen durumlar karşısında bir neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alırken, Ahmet İshak Demir'in farklı bir perspektiften yaklaştığını, dolayısı ile II. Meşrutiyetçiler konusunda

⁵⁵ Meriç, a. g. e., s. 176.

⁵⁶ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 83.

⁵⁷ Hanioglu, a. g. e., s. 185.

⁵⁸ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 53.

⁵⁹ Durakbaşa, a. g. e., s. 117.

⁶⁰ Şerif Mardin, *Religion and Secularism in Turkey: Atatürk Founder of a Modern State*, s. 211 aktaran Durakbaşa, *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, s. 117.

görüş ayrılıklarının derinleştiğini görüyoruz. Demir, İslam'ı reddetmeyen ve fakat yeniden yorumlanması önerisi getiren Jön Türklerin Batılılaşma paketini, halka sunmanın bir stratejisi olarak reformist İslamcı görünümüne büründüklerini düşünür görünmektedir.⁶¹ Oysa Hanioglu'nun kitabında, Abdullah Cevdet'in İslam'ın çok eşliliği hususunda bile savunmaya giriştiği cümlelerini şöyle alıntılıdığı görülüyor:

Genellikle Hristiyan kadın, rüştünü ispat etmemiş ve beceriksiz olarak muamele görür. Oysa Müslüman kadını evli ya da bekar olsun, mülkünü hiçbir şahsın müsaadesine gerek olmadan yönetme, tasarruf etme hakkına sahiptir. Bu, Avrupalı ve Amerikalı kadınların hayallerinde bile düşünemeyecekleri bir hakktır.⁶²

Eğer Demir'in dediği gibi Abdullah Cevdet İslam'a olan yakınlığını bir Batılılaşma politikası kisvesi altında stratejik olarak kullandıysa veya Meriç'in alaycı ifadesi ile Le Bon müridi ise bu cümleleri sarf etme gereği duyar mıydı? Keza Kara, Cevdet'in Mevlânâ'dan Rubai tercümelere yaptığı, bu tercümelere *Dilmesti-i Mevlânâ* adı ile neşrettiğini belirtirken ⁶³ aynı zamanda İçtihat Dergisi'nin sahibi olan Cevdet'in kendi görüşlerine zıt olan böyle yazıları nasıl olup da kaleme alabileceğini sormaktadır.⁶⁴ Irene Melikoff *Uyur İdik Uyardılar* adlı kitabında, Bektaşî tekkelerinin kapanmasından sonra gizlenen Bektaşîlerin, entelijansiyanın doğuşunu hazırladığını belirterek, Jön Türkler ve Yeni Osmanlılar'ın çoğunun Bektaşî olduğunu, hatta aralarında Namık Kemal'in güçlü bir kişilik olarak belirlediğini vurgulamaktadır.⁶⁵

Bir soru işareti olarak zihinde beliren bu farklı görüşler Abdulah Cevdet özelinde ve genel olarak Jön Türkler hakkındaki tartışmalı durumu doğrular niteliktedir. Jön Türkler hakkındaki gerçekleri ortaya koymak bu tezin kapsamında olan bir durum değildir. Ancak modernleşme sürecini çoklu modernite argümanları açısından bir değerlendirmeye tabi tutma çabasında olan tezin, bu bölümünde Jön Türklerin din olgusuna yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır.

Bernard Lewis yabancı basında Jön Türklerin şaibeli durumuna değinerek nihayetinde kendi kanaatini Jön Türkler lehine şu cümlelerle dile getirmiştir.

⁶¹ Barışan, a. g. e., s. 133-134.

⁶² Hanioglu, a. g. e., s. 184.

⁶³ Kara, a. g. e., s. 55.

⁶⁴ Kara, a. g. e., s. 56.

⁶⁵ Iren Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993, s. 33.

1908 devrimini Yahudilere, masonlara, Roma Katolik kilisesine, pozitivistlere, Orleans Hanedanına, İngiliz Dış İşleri'ne, Alman Genel Kurmayı'na atfetmişlerdir. Jön Türk devrimi bunların hiçbiri değildi. Çoğunluğu asker olan Müslüman Türklerin vatanseverce bir hareketiydi.(...) Hem eylemlerinin hem de münakaşalarının etrafında dönüp durduğu merkezi sorun “Bu devlet nasıl kurtarılabilir” sorunuydu.⁶⁶

Lewis'in Jön Türkleri “Müslüman Türkler” vurgusu ile tanımlaması Meriç'in “Le Bon'un müritleri” tanımının çok uzağında dururken, konunun bu bağlamdaki çelişik konumuna Paul Dumont'un yaklaşımı ışık tutar niteliktedir. Dumont, Jön Türk hareketinde dinin değişken yerini, sosyal ve siyasi şartların değişimine tabi tutarak, önceleri Jön Türk devriminin ulusal bütünlüğü korumak ve imparatorluğun dağılmasını önlemek için İslam faktörüne önemli bir rol verdiğini belirtmiştir. “Fakat daha sonradan ; İslam topluluğu fikrinin (Arapça'da ümmet) millet olgusu ile karşıt olduğuna karar veren Jön Türkler, İslamcılığı şiddetle eleştirip dini de ulusal kimliği oluşturan faktörler arasında basit bir kültürel faktör statüsüne indirgemişlerdi.”⁶⁷

II. Meşrutiyet dönemi aynı zamanda, radikal Batılı aydınların söylemlerinin de etkisiyle, kadının toplumsal olarak görünümünün arttığı, Osmanlı'da feminizm rüzgarının esmeye başladığı bir dönem olarak yerini alıyor.

II. Meşrutiyet dönemi, diğer dönüşümlerin yanı sıra Osmanlı feminizminin de düşünsel anlamda ilk defa oluştuğu ve harekete dönüştüğü bir dönemdir.(...) Osmanlı kadınları Batıdaki feminist akıma benzeyen bir kadın hareketini II. Meşrutiyetin getirdiği bu özgürlükçü ortam içinde başlatmışlardır. Bir çok gazete ve dergi bu dönemde bu ifade özgürlüğünün gelişmesinde önemli çabalar sarf etmiştir. Kadınlar bu dergilerde yazılar yazmışlar ve çeşitli sorumluluklar üstlenmişlerdir.⁶⁸

Bu dergilerden biri de *Demet Dergisi*'dir. 1908 yılında yayınlanan *Demet Dergisi* ile kadınlar ilk kez siyasi yazılar yazmaya başlamışlardır. Dergiye yazan kadın yazarlardan bazıları Nigar bint-i Osman, Jülide, Ulviye, Neziye, Şiven Peride, Ruhsan Nevvare, İsmet Hakkı Hanım, Halide Edip (Adivar)dır.⁶⁹ Demet Dergisi'ne yazılarıyla katkıda bulunan erkek yazarlardan Hakkı Behiç de ilerleme fikrini ulusun ilerlemesiyle

⁶⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2014, s. 287-288.

⁶⁷ Paul Dumont, “Kemalist İdeolojinin Kökenleri”, Jacob M. Landau, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, (cev. Meral Alakuş), Sarmal Yayınevi, 1999, s. 56.

⁶⁸ Nilüfer Özcan Demir, “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi C. 6, S. 2, 1999*, s. 109-110.

⁶⁹ Keskin, a. g. m., s. 292.

kadınlığın ilerlemesini eşit kılarak ifade etmiştir. Behiç'in "Siyasi: Ne Haldeyiz ve Neye Muhtacız?" başlıklı yazısında eşlerin eşitliğine olan ihtiyacın milliyetçi ve Batı yanlısı erkek entelektüellerin söylemi tarafından nasıl desteklendiği ve kadınların hakları için çağruları görülebilir.⁷⁰ Behiç, *Demet Dergisi*'ne verdiği yazısında bu konudaki düşüncelerini şu şekilde belirtiyor. "Bir memleketin ruhu kadınlarıdır. Bir milletin bir heyet-i içtimaiyenin kalbi kadınlarıdır. Binaenaleyh, vatanın hayatı kadınların tesiratına kuvvetle mecburdur. Çünkü istikbal onların vereceği yavrular, onların yetiştireceği kahramanlar, onların teşci'i ve teşvik edeceği aslanlar elindedir."⁷¹

1913-1914 öğretim yılında ilk kız lisesi İstanbul'da açılmış, sayıları giderek çoğalan kız idadileri ve kız öğretmen okulları ve kadınların yoğun isteği ile kadının yüksek öğrenim hakkı gündeme gelmiş ve eğitim hayatındaki bu atılımlar, 1914'te ilk kız üniversitesinin açılmasıyla sonuçlanmıştır.⁷² Bu dönemde, kadınlar sosyal hayatın hemen her alanında yer almış, memuriyette, işçi olarak fabrikalarda, dokumacılık sanayiinde, esnaf olarak ticaret alanında çalışmışlardır.

II. Meşrutiyet döneminin kadınlar için getirdiği Aile Hukuku reformu Cumhuriyet Dönemi'nde Medeni Kanun'un oluşturulmasında temel teşkil etmiştir. Kadının konumunda meydana gelen bu değişimler, Cumhuriyet dönemi Atatürk ilke ve inkılaplarının yeni bir toplum oluşturma düşüncesinde önemli bir yer edinmiştir.⁷³

II.Meşrutiyet aydınları kadın olgusuna iki farklı koldan yaklaşmıştır diyebiliriz. Bir tarafta ulus devlet modeli içinde ideal Türk kadını modelini İslamiyet öncesi geleneklere dayandırarak oluşturan Ziya Gökalp ve onun takipçileri mevcut iken bir taraftan da hem İslamiyet'ten hem de eski geleneklerden soyutlanarak "hümanizm" ve "pozitivizm" ekolleri altında bir kadın modelini oluşturanlardan bahsedebiliriz. Örneğin Selahaddin Asım, Türkçülük akımının aksine kadının geleneksel rolleri olan eş ve anne rolünü eleştiriyor ve bu roller yüklenen kadının bağımsız bir birey niteliği kazanamayacağını söylüyordu⁷⁴. Kadının "insanlık" mertebesine erişebilmek için "karılık" ve "dişilik" ten kurtulmasını şart koşan Asım, bu yönü ile radikal Batı yanlısı bir kadın algısını ortaya koymaktaydı. Zira Celal Nuri ve Tevfik Fikret de kadın

⁷⁰ Keskin, a. g. m., s. 294.

⁷¹ Hakkı Behiç, "Mumtaziyet-i Nisvan ve Kadınlara Hürmet", *Demet Dergisi*, s. 7 aktaran Tülay a. g. m., s. 295.

⁷² Demir, a. g. m., s. 112.

⁷³ Demir, a. g. m., s. 114.

⁷⁴ Selahaddin Asım, *Osmanlı'da Kadınların Durumu*, İstanbul, Arabî Yayınları, 1989, s. 22.

haklarının hem İslami hem de İslam öncesi geleneksel normlardan kurtulması ile gelişebileceğini savunuyor bu bağlamda insan hakları çerçevesinde bir kadın hakları kavramından bahsediyorlardı.⁷⁵

Netice itibari ile, II. Meşrutiyet Batılılaşma hareketindeki “kadın” olgusunu hem radikal Batılı⁷⁶ bir modelde hem de Ziya Gökalp’in eski Türk geleneklerini modernleşme ile sentezlemeye çalıştığı yeni bir batılılaşma anlayışı üstünden oluşturduğu model altında izlemek mümkündür. Tezde ele alınan her iki dini grubun yöneliminin Meşrutiyet dönemindeki bu iki görüşten ayrılarak Tanzimat dönemi aydınlarının İslam ve modernlik arasındaki kurmaya çalıştığı köprü üstünden ilerlediği izlenimini vermektedir ki bu yöneliminin ilk anahtarlarını Sâmiha Ayverdi’nin görüşlerinde görüyoruz.

Ayverdi’nin kadına olan yaklaşımı, Hakkı Behiç’in satırlarına şöyle yansımıştır : “Sâmiha Ayverdi için doğru olan, geçmişimizden gelen sağlam, güçlü, bizi bir arada tutan geleneklerimizle yeni dünyanın modernitesini birleştirerek İslam’la yoğrulmuş Türk kültürünü çağın gerekleriyle yeniden yaratmaktır.”⁷⁷ Ayverdi’nin fikri hayatında kadına verdiği kimliğin ilk satırında “Ana” yazmaktadır. Çünkü geleneğin ve maneviyatın yeni nesle aktarılmasında “terbiye kültürü” devreye girmelidir ve bu görev öncelikle annelere düşecektir.⁷⁸

Batmayan Gün romanı, Sâmiha Ayverdi’de kadına bakışın iki temel ayağı olan, “kültür aktarıcı kadın” ve “manevi hayatını her şeyden üstün tutan kadın” kimliklerinden ikincisine; manaya vurgu yapan işlev görmektedir.⁷⁹ Ancak Ayverdi, günümüz kadınında, söz konusu niteliği daima sorgular vaziyettedir: “Bazı istisnaları

⁷⁵ Göle, *Modern Mahrem*, s. 59-62.

⁷⁶ Hüseyin Rahmi Gürpınar, 1933 yılında *Kadın Erkekleşince* adlı bir oyun yazmıştır. Kadının ekonomik özgürlüğüyle beraber nasıl erkekleştiğini, erkeğin de ne ölçülerde kadınlaştığını gösteren; bunun sonucu olarak da ailedeki geçimsizliğin artmasını konu edinen oyun, kadın-erkek eşitliğinin sınırlarının nereye kadar olması gerektiğini anlatması sebebiyle önemlidir. Oyunda verilmek istenen ise, kadının yeri gelince erkeklere ait işleri yapabileceği fakat cinsinin sınırını aşarak kadar ileriye varmaması gerektiği düşüncesidir. Cumhuriyet dönemi kadını olan Nebahat Hanım’ı konuşurken Gürpınar’ın romanında karakter şöyle demektedir: “Cins ayrılığı yok.. Dünya üzerinde insanlık adına yalnız bir çeşit var: İnsan... Kadın kendi cinsine katılan zaafıktan kurtulmak için erkekleşmelidir.” Gürpınar’ın 1933 yılında tartışmaya açtığı, kadın her işi yaparak erkekle tamamen eşitlediği bir konumda mı durmalıdır tartışması “kadının fitratı” altında bugün yeniden gündeme gelen bir konudur.

⁷⁷ M.Sıddık Karagöz, “Sâmiha Ayverdi’nin *Batmayan Gün* Romanında Kadın Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, *Electronic Turkish Studies*, 2012, C. 7, S. 3, ss. 667.

⁷⁸ Karagöz, a. g. m., ss. 669.

⁷⁹ Karagöz, a. g. m., ss. 669.

bir yana koyarsak, yüksek tahsil yapmış, yabancı memleketlerde okumuş, çeşitli dünya dilleri konuşan bugünün anası, dünkü kahraman kadın kadar evladına aynı sağlam imanı, aynı milli şuuru verebilmekte midir?”⁸⁰ Bu konunun hassasiyeti üzerinde duran en önemli kadın şahsiyet şüphesiz ki Halide Edip Adivar’dır. Halide Edip’in ilk yapıtlarında Türk okuruna sunduğu yeniliklerden biri, “yarattığı kadın imgesi”dir. Bu imge toplumda birbirine karşıt olarak algılanan bazı değerleri uzlaştırdığı için önemlidir.

İslâm-Osmanlı geleneklerine göre ev kadını olarak yetiştirilmiş, kapalı ve cahil kadın, aydın kesimin gözünde geri kalmış bir uygarlığın simgesi gibidir. Öte yandan, Batılılaşmış “asrı” kadın da köklerinden kopmuş, değerlerini şaşırılmış, serbest davranışları kuşku uyandıran bir kadındır. Adivar’ın kahramanları işte bu çelişkiyi kendilerinde uzlaştırmakla bir özleme cevap veriyorlardı. Çünkü bunlar hem Batılılaşmış hem de ulusal değerlerine bağlı kalmış, hem okumuş, serbest hem de namus konusunda çok titiz, ahlâkı sağlam kadınlardır.⁸¹

Türk modernleşme tarihinin başat rol model kadınları olarak adlandırabileceğimiz Fatma Aliye ve Halide Edip Adivar’ın, modernleşme ve geleneği uzlaştırma çabaları, çoklu modernite yaklaşımının yüz elli yıl öncesinden günümüze uzanışının bir örneğidir. Kadın ve modernlik arasında kurulan Batı eksenli dayatmacı modernlik algılarını sorgulayan bu yaklaşım, çoklu modernitenin izlerini Ayverdi’nin fikirlerinde de bulabilmeyi mümkün kılmaktadır. Keza, Cumhuriyet döneminin ilk kadın mutasavvıflarından ve Cemâlnur Sargut’u irşat eden kişi olan Sâmîha Ayverdi’nin Müslüman bir kadının nasıl olması gerektiği konusunda söyledikleri, tezde inceleyeceğimiz dini grupların varlığının 1950’li yıllardan itibaren zihinlerde oluştuğunun bir göstergesi niteliğini taşımaktadır.

1.2.1. Kemalizmde Din/ Gelenek/Modernlik Tartışmaları

Kadına olan yaklaşım, İslami ilkelere uymak veya yeniden yorumlamakla paralel gittiğinden Kemalizmin din olgusuna nasıl yaklaştığı önemli bir husustur. Şerif Mardin, Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin, günümüz Türkiye Cumhuriyeti’nin

⁸⁰ Sâmîha Ayverdi, *Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2003, s. 130. aktaran Karagöz, a. g. m., ss. 667.

⁸¹ Kelime Erdal, “Halide Edib Adivar’ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, S. 1, 2008, ss 109-123, s. 5. Ayrıntı için Bkz. Berna Moran, *Sinekli Bakkal. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, C. I, İletişim Yayıncılık, İstanbul,1990, s. 117-135.

entelektüel ataları⁸² olduğu fikrini kabul etmekle birlikte önemli bir ayrıma dikkat çekiyor. Yeni Osmanlı teorilerinin kısmen İslami kaynaklı olduğunu ve bu kaynağın Mustafa Kemal’de zayıf veya tamamen görülmez bir biçimde tezahür ettiğini savunan Mardin, “Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek en önemli çizgi, İslami muhtevanın zayıflığıdır”⁸³ diyerek aslında Jön Türkleri genel kanının aksine Mustafa Kemal’den ayrı bir çizgide tutuyor.

Ziya Gökalp ve fikirleri bu noktada Kemalizm’e teorik bir zemin oluşturuyor demek mümkündür. Bu dönemin önemli aydınlarından biri olarak öne çıkan Ziya Gökalp’in kültür (hars) –medeniyet ayrımına götüren düşüncesinde, Batı dünyasının teknolojik gelişmelerine adapte olmaya çalışırken eski adet ve geleneklerimizi de terk edecek olmamızın endişesi yatıyordu ve bu sebeple Gökalp kültürü şöyle tanımlıyordu. “Kültür halkın ananelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahi ve yazılı edebiyatından, lisanından musikisinden, dininden, ahlakından, bedii ve iktisadi mahsullerinden ibarettir.”⁸⁴ Medeniyetin beynelminel bir kavram olmasına karşın “hars”ın milli olduğunu ve dini, ahlaki ve estetik mevzularını barındırdığını belirtmektedir.⁸⁵ “Bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekiller vardır ki buna hars denir” diyen Gökalp, Tanzimat ile beraber yeniden şekillenen Türk harsını Garp medeniyetinde ki Türk harsı⁸⁶ olarak tanımlamaktadır. Çağın bütün modern ve pozitif bilgilerini bilimsel bir okuma disiplini ile irdeleyen ve Türk toplumuna uyarlayan ve Türkiye’de sosyolojinin kurucusu⁸⁷ olarak kabul edilen Gökalp, Türkçülük akımını başlatarak, ahlaki kimliği İslam dini ile sınırlamayan ve gelecekteki ideal toplumu geçmişteki Türk yaşamında arayan⁸⁸ bir düşünce sistemini yerleştirmeye çalışmıştır. Bu noktada kadının ev ve sosyal yaşantısı konusuna da değinen Gökalp bu konudaki düşüncelerini şu şekilde belirtmiştir.

Eski Türk ailesinde ev, ortak çocuk üzerindeki vekillik eşitti. Türk yaşayışında demokrasi ve feminizm en önemli iki temeldi. Bu iki temel yeni Türk kadın hareketinin de şekillendiricisidir. Batı’yı taklit ederek

⁸² Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 450.

⁸³ Mardin, a. g. e., s. 450.

⁸⁴ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1982, s. 12

⁸⁵ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, Ötüken Neşriyat AŞ, 2015, s. 3.

⁸⁶ Gökalp, a. g. e., s. 4.

⁸⁷ Gökalp, a. g. e., s. 2.

⁸⁸ Göle, *Modern Mahrem*, s. 58.

gerçekleşen kültürel bozulma eski Türklerde var olan aile ahlakı anlayışının yeniden diriltilmesi ile düzelecektir.⁸⁹

Durakbaşa'ya göre Gökâl'ın sosyolojik eserleri, yeni bir politik ideoloji olan Türk milliyetçiliğinin ve Kemalist Cumhuriyet'in resmi ideolojisinin formülasyonu için bilimsel bir temel oluşturmaktadır ve var olmaya başlayan bir sosyal mühendisliğin habercisi konumundadır.⁹⁰ Kadının toplum içerisindeki konumunun belirlenmesi, yeni ideolojinin ana konularından biri olan milli aile ile sağlanırken, İttihatçıların aile ve kadına yönelik politikaları, Osmanlı kadın hareketlerinin de temellerini oluşturmuştur Durakbaşa'ya göre.⁹¹

19. yy sonlarına doğu, Avrupalı sosyologların eserlerinden bazılarının çevrilmesi ile sosyal düşünceyi şekillendiren bir “organizmacı sosyoloji” formülasyonunda Spencer'in önemli bir etkisi olduğunu belirten Durakbaşa,⁹² Jön Türk ve Kemalist dönemlerde pek çok entelektüel yönelimde bu sosyolojinin etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Durakbaşa, ulus-devlet'in icat edilmesiyle birlikte doğan ulusal toplum fikrinin “Cemaat çözülrken toplumun varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olur?”⁹³ sorusu etrafında yürütülen sorulara çözüm bulduğunu belirtirken, milliyetçi bir elit tarafından “geleneğin icat” edildiğinin⁹⁴ altını çiziyor ve ekliyor: “İcat edilen bu gelenek eski geleneksel kültürden farklı olacak ve ulus toplumun entegrasyonu için yeni bir temel işlev görecektir.”⁹⁵ Keza Dumont, Kemalizm'in dine yaklaşımını uygulama bağlamında Ziya Gökâl'ın etkisi ile dönüştüğü durum açısından ele alarak şöyle demektedir:

Kemalistler kendilerini seküler bir hareket olarak kanıtlama eğilimi içinde olduklarından millet tanımından din ögesi tamamen çıkarılmıştır. Uygulamada ise, dine belirli bir önem payı vermeye devam etmişlerdir. Ziya Gökâl'ın ve diğer savaş öncesi aydınların önerileri doğrultusunda bize çeşit Türkleştirilmiş İslam üzerinde önemle durarak, bunun milli Türkiye fikri oluşmasında pekiştirici bir etkisi olacağını düşünüyordular.⁹⁶

⁸⁹ Ziya Gökâl'ın, *Türkçüğün Esasları*, İstanbul, Bilgeoğuz Yayınları, 2013, s. 146.

⁹⁰ Durakbaşa, a. g. e., s. 85-86.

⁹¹ Durakbaşa, a. g. e., s. 121.

⁹² Durakbaşa, a. g. e., s. 84.

⁹³ Durakbaşa, a. g. e., s. 78.

⁹⁴ Durakbaşa, a. g. e., s. 82.

⁹⁵ Durakbaşa, a. g. e., s. 82.

⁹⁶ Dumont, a. g. m., s. 56-57.

Mardin'in Tanzimat'tan beri süregelen "modernleşme" sürecindeki Batılılaşma yanlısı aydınların düşüncelerini Mustafa Kemal ile "İslami muhteva" açısından karşılaştırması ve bunu en önemli ayırım olarak ifade etmesi, bugün hala süregelmekte olan Kemalist ideolojini dine yaklaşımı hususundaki tartışmaların altını çizen bir niteliğe sahiptir. "Artık yerelleşme (vernacularization) giderek daha kaçınılmaz bir kuvvet gibi görünüyor ve bu mekanik kuvvet Anderson gibi kültürel icat kuramlarını savunanların tezlerini çürütüyor" diyen Mardin⁹⁷ modern Türkiye'nin tarihinin Cumhuriyet ve saltanat ya da İslam ve sekülerizm çerçevesine sığdırılmaması gerektiğini bu tarihin "geleneksel güçler" ile modernlik arasında geçen karmaşık ve çok katmanlı bir ilişki gerilimi üzerinden yürüdüğünü belirtiyor.⁹⁸

Modern Türkiye'nin tarihi, aynı zamanda, bu güçlerin bulunduğu ve değiştiği yeni alanların yaradılışının öyküsüdür. Modernliklerin "çoğulluğu" üzerine genelleme mahiyetinde ahkam kesmek modernliği tespit etmenin bir yönü ise de, gündelik bir temelde uğraşmak zorunda olduğumuz sosyal ve siyasal koşulların karakterini belirleyen tarihsel süreçlerin özgüllüğü de bunun olmazsa olmaz bir diğer yönüdür.⁹⁹

Duruma Kemalistlerin yorumları açısından baktığımız da ise birbiri ile çelişen yaklaşım ve yorumların varlığı ile karşılaşırız. Örneğin Niyazi Berkes, hiçbir toplumun din aydınlanması ile kalkınmadığı, bunun toplumsal kalkınmayı başlatan değil, başlayan bir kalkınmanın sonucu olarak ortaya çıkan bir olgu olduğunu belirtmektedir.

Atatürk bu işin en iyi çözümünün onu toplumun gidişine bırakmak olduğu gibi en doğru sonuca vardığı halde onun ölümünden sonra sonsuz hatalar işlenmiştir. Futbol oynamak milliyetçiliktir. Türkçe ezan okumak Türkçülüktür, Kur'an'ı Türkçe okumak bizi aydınlatacaktır gibi iddialarla yapılanlar bizi aydınlatmadığı gibi, toplumu da kalkındırmamıştır. Bunlar, üstelik toplumu kalkındıracak çabalara karşı halk arasında direnme yaratmıştır.¹⁰⁰

Berkes gibi Kemalist değerlere sahip çıkan Cemal Kutay'ın, Atatürk'ün dine olan yaklaşımı ve Türkçe ibadete verdiği öneme değinerek bambaşka bir Kemalizm portresi çizdiğini görüyoruz. Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı* adlı kitabında,

⁹⁷ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 128.

⁹⁸ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 198.

⁹⁹ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 198.

¹⁰⁰ Niyazi Berkes, *İki yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz*, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1997, s. 183.

Mustafa Kemal'in kendi sözleri ile nasıl bir din anlayışına sahip olduğunu anlatmaktadır. Sadece İslamiyet üzerine değil, genel anlamda din ve inanç üzerine görüşlerini topladığı bir bölüm bulunmaktadır kitabında. "Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete maliktir. Bu kuvvetleri hiçbir kuvvet milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz."¹⁰¹

Bizim dinimiz en makul ve tabii bir dindir ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması akla, fenne, ilme ve mantığa uyması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır.(...) Türk milleti daha dindardır olmalıdır. Yani bütün sadeliği ile daha dindardır olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam buna da öyle inanıyorum.¹⁰²

Görülüyor ki Kemalist oldukları halde, aynı ideolojinin dine yaklaşımı konusunda birbirinden zıt görüşler orta koymaktadır Kutay ve Berkes. Kutay bir dinin devam edebilmesi için kendi dilinde okunması ve ibadetin de yine kendi dilinde yerine getirilmesi gereğini belirtmekte ve Atatürk'ün bu konuda gösterdiği çabanın altını çizmektedir. İslamiyet'in Hristiyan alemini yaşadığı Rönesans'ın açılımlarına ihtiyacı olduğunu belirten Kutay *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbadet* isimli kitabında şöyle demektedir: "Atatürk'ümüz milletine kazandırdığı siyasal özgürlüğü dinsel istiklalın temeli ana dille ibadet hürriyeti ile mühürlemek istemiş, ömrü vefa etmemiş, kendisinden sonraki iki halefi de ne yazık ki onun ne yürekliliğine ne de milletinin haysiyet yapısının yorum ölçülerine sahip olamamışlardır."¹⁰³Nitekim, Kur'an'ın anlayarak okunmasına dikkat çeken Mustafa Kemal, bütçeden büyük bir pay ayırarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncülüğünde ve denetiminde Türkçe'ye çevrilmesi işini tüm eleştirilere rağmen başlatmıştır. Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesine yönelik emrini şöyle bildirmiştir: "Kur'an'ın tercüme edilmesini emrettim... İlk defa olarak Türkçe'ye tercüme¹⁰⁴ ediliyor. Hz. Muhammed'in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim."¹⁰⁵

¹⁰¹ Mustafa Kemal, Söylev ve Demeçleri, C. 2, 1923, s.127 aktaran Cemal Kutay, *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret:Türkçe İbadet*, İstanbul, Aksoy Yayıncılık, 1999, s. 89.

¹⁰² Kutay, a. g. e., s. 90.

¹⁰³ Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı*, İstanbul, Aksoy Yayıncılık,1999, s. 333.

¹⁰⁴ Kur'an'ın tefsir ve tercümesi için TBMM'de yapılan görüşmeler sonucunda bu iş için bütçeye 20.000 lira ek bir ödenek konuldu. Günün koşullarına göre oldukça yüklü miktarda olan bu ödenek TBMM'de kabul edildi. Bu görev bizzat Atatürk tarafından Mehmet Akif Ersoy'a ve Elmalılı Hamdi Yazır'a verilmiştir. Ancak Mehmet Akif Ersoy Kur'an'ın Türkçe'ye çevrildikten sonra ibadette de Türkçe olarak uygulamaya konulacağı endişesi ve çevredekilerin baskısıyla bu görevinden istifa etmiştir. Bunun üzerine

Anadilde ibadet yapılmasının engellenmesinde Arap/Acem ittifakının ve Arap kültür emperyalizminin şovenist felsefesinin izlerini bulan Kutay, Arapça temelli ibadetin bir kültür asimilasyonuna sebep olduğunu belirtmektedir. Özellikle hilafetin kabulünden sonra sadece inanç dünyası ile sınırlı kalmayan ve iç ve dış politikada rol oynayan bir ulema sınıfı oluştuğunu ve bu ulema sınıfının Arap emperyalizmine katkıda bulunduğunu anlatmaktadır. Ulema sınıfının¹⁰⁶ Türk asıllı din felsefesi öncülerine savaş açtığını belirten Kutay , şöyle demektedir: “Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Farabi, İbni Sina.....Mevlânâ Yunus Emre ve o kapanmaz yolun yolcularını anarak ayağa kalkınız. İnanınız ki onlar olmasaydı bu insafsız kültür asimilasyonu milli yapımızı silip süpürürdü.”¹⁰⁷ Keza, Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz* adlı kitabında Türk milleti'nin kendi öz kaynaklarından koparak bir süre Arap-İslam imparatorluğu sonrasında ise Selçuklu ve Osmanlı egemenliğinde kalarak Yunus Emre' nin kullandığı dili feda eden, yüzlerce yıllık tarihini rafa kaldırmış durumuna gönderme yaparak Mustafa Kemal'in yapma çabasında olduğu devrimin sebebinin şu şekilde açıklıyor.

Atatürk, Türk toplumunun, İmparatorluklar döneminde uzaklaşmak zorunda kaldığı eski ve doğal yapısını yeniden canlandırmak istiyordu. Bu yüzden İmparatorluk dilini, tarihini ve geleneklerini bir kenara çekerek toplumu öz kaynaklarına yeniden oturttu. Toplum bu kaynaklardan beslenerek yeni bir yapıya kavuşacak ve yapı milli bir yapı olacaktır. Batılılaşma bu milli yapıya vurulmuş bir aşı gibidir.¹⁰⁸

her iki görev de Atatürk tarafından Elmalılı Hamdi Yazır'a verilmiştir. Bkz. Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk Din ve Din Adamları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s. 99-100.

¹⁰⁵ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. III, s. 124.

¹⁰⁶ Atatürk'ün laikleşme siyaseti içerisinde halifelik kaldırılması ile “ulema” kurumu da ortadan kalkmış oldu. Ulemanın ortadan kalkması ile laikleşmenin yolunun açıldığını belirten Mardin, laiklik ilkesinin Kemalizm'in en üstün ilkesi olarak 1923'de Anayasaya konulduğunu belirtmektedir. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim, 2007, s. 120-121.

¹⁰⁷ Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı*, s. 346.

23 Ocak 1930'da, Derviş Mehmed ile birlikte yürüyen otuz-kırk kişilik kalabalığın “şariat isteriz” diye bağırırken yolda yedek subay Mustafa Fethi Kubilay ile karşılaşmaları ve kendisini tüfekle öldürüp başını bir mızrap ucuna takarak Hükümet binasına doğru yürümeleri sonucu tarihe Menemen Olayı olarak geçen bu vakanın Mustafa Kemal açısından şöyle yorumlandığını belirtiyor Kutay: “Meselenin din ile hiçbir alakası yoktur. Asıl sorun dil meselesidir.” Mustafa Kemal'in bu yorumuna neden olan sebebin Sıkıyönetim Mahkemesi'nin tutanakları olduğunu belirtmektedir Kutay. Derviş Mehmet ve yandaşlarının yürüyüş sırasında Kuran'dan ayetler okuduklarını söylemeleri üzerine, konu Diyanet İşleri tarafından incelenmiş, Kuran-ı Kerim ve hadislerle ilgisi olmayan Arapça bir metnin halkı galyana getirmekte kullanılmasının anlaşılması üzerine dinde “ana dil” kullanmanın önemi ortaya çıkmıştır. Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı*, s. 60.

“İbadetimizi anadilimizde yerine getirmeye başladığımız zaman, İslam dininin asıl yapısını kavrayacağız. Klişeleşmiş değer ölçülerinin gerçek varlığını göreceğiz. Bunları sadece dinlemiş olarak değil, akıl ve bilim süzgecimizden geçirerek yerlerini belirleyeceğiz.” Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı*, s. 346.

¹⁰⁸ Cemal Kutay, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978, s. 92.

Bu noktada, Ken'an Rifaî'nin torunu ve Cenan Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı olan Ken'an Gürsoy'un fikirlerine bakmak ve özellikle Berkes ile buluştukları ve ayrıldıkları noktaları tespit etmek yerinde olacaktır. Doğu-Batı karşıtlığı yapmanın yanlışlığının altını çizen Gürsoy'a göre, büsbütün batıcı olarak, İslami söylemde bilim, sanatın ve medeniyetin olmadığını, sadece karanlığın olduğunu söylemekle, kendimizi batıdan gelen her şeye karşı tutmak aynı derecede marazi bir durumdur. "Müslüman Entellektüeli" tanımlaması yapan Gürsoy, sadece "fıkıh"a dayalı bir yaklaşımdan uzak durularak, tevhid bilinci ile bir İslam tefekkürü yapılması gerektiğini ifade etmektedir

Bugün adına Müslüman bakışı oluşturmamız gerekiyor. İdeolojilere, herhangi bir görüşün ya da metodolojinin içine hapsolüp kalmaksızın; ama klasik esasları itibari ile temel İslam prensipleri üzerine oturan, Müslüman insanın o kemal yolunda nasıl yürümesi gerekiyorsa, bunun cevabını onun fitratı üzerinden okuyan ve şimdi dünyaya da bu manada yeni teklifleri bulunan düşünürler yetiştirebilmeliyiz.¹⁰⁹

Kemalizm'e ılımlı yaklaşan Gürsoy, topyekün bir harbin içinden ancak bir otoriter tavır ile çıkılabileceğini, Mustafa Kemal'de müşahhaslaşan milli irade ile pek çok şeyin üstesinden geldiğini belirtmektedir. Yenileşme adı altında el alınan her şeyin Batılılaşma olarak lanse edilmesinin çok haklı olarak reaksiyonlara sebep olduğunu belirten Gürsoy, günümüzde yenileşmenin Batılılaşma değil çağdaşlaşma ve modernize etme kavramları altında ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹⁰ Benzer bir biçimde Berkes, *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* adlı kitabında, Kemalizm'in aydınların çoğu tarafından batıcılık ve Batı hayranlığı olarak algılandığını, böyle bir yaklaşımın Kemalizm'in devrimci ve ulusçu yanını görmezden gelerek "tek hücreli bir Batıcılık" anlayışına sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımın eski Tanzimat Batıcılığının bir eşi olduğunu vurgulayan Berkes, aydınlar ve politikacıların Kemalist Batıcılığı "ulusalcılık" ve "devrimcilik" bütünlüğü içerisinde algılayamamış olmalarından dolayı yalnız ekonomik ve siyasal problemlerle değil aynı zamanda bir milli değerler buhranı ile baş başa kalındığının ve ulusça bu buhranı yaşamak zorunda bırakıldığımızın altını çizmektedir. "Bugün Batıcılık ulusal varlığı satışa çıkarmak, ulusçuluk ise gelenekçiliğe yapışmak anlamlarına sokulmuştur. Bu anlamları ile bunlar

¹⁰⁹ Ken'an Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak*, Ankara, Aktif Düşünce Yayınevi, 2013, s. 205.

¹¹⁰ Gürsoy, a. g. e., s. 198.

dıştan birbirlerine karşıt gibi görünürler.”¹¹¹ Kemalizm’in Batıcılık değil, Batı’dan bağımsızlık olarak anlaşılması gerektiğini belirten Berkes, aksi bir yaklaşımın Kemalist devrimciliğe ve ulusçuluğuna bir ihanet niteliği taşıyacağını belirtmektedir. Kemalizm’de iç içe geçen üç dava olduğunu söylemektedir Berkes; ulusal bağımsızlık, egemenliğin halkın kalınmasına yarayacak yönde olması ve bu gerçekleştirmek için devrimlere başvurulması!

Berkes ve Gürsoy’un Kemalist Batılılaşma konusunda görüşleri benzeşir görünse de çok önemli bir kırılma noktasında birbirlerinden ayrılıyorlar. Bu öyle bir kırılma noktası ki Mardin’in Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Mustafa Kemal arasında çizdiği o hat üzerinden işleyen ve bugün hala tartışma konusu olan Kemalist projede “dinin varlığı nedir ne değildir” gibi konuların tartışma zeminini oluşturmaya devam ediyor.¹¹²

İşte bu noktada Jön Türklere olan olumsuz tavrını Kemalist aydınlar karşı da sürdüren Meriç, cumhuriyet devrimine olan bağlılığı “devrim yobazlığı” olarak tanımlamaktadır. *Bu Ülke* isimli kitabında, İslam’ın Batı toplumunun gerçekleştirmeye çalıştığı eşitlik fikrini çoktan elde ettiği fikrini ileri sürmekte ve demokrasinin bizzat kendisinin İslamiyet olduğunu, fakat İslamiyet’in değişik bir ruh ikliminde gelişip daha farklı temellere dayandığını söylemektedir. Çağdaşlaşmayı Avrupa’nın ihraç ettiği bir tür kokain ya da LCD’ye ¹¹³ benzeten Meriç, İslam toplumlarına atfedilen “çağ-dışlılığı” alçakça bir itham olarak nitelendirmektedir. Çağdaşlaşmayı Batı’nın putlarına tapmak olarak nitelendiren Meriç, bunu İslami bir toplumun kendi derisinden çıkmak ve peşinen köleliği kabul etmesi olarak yorumluyor. Türk aydınlarının

¹¹¹ Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler*, Ankara, Yön Yayınları,1965, s. 134-145.

¹¹² Konunun tartışmalı yapısı, Türkiye’de sol görüşlü aydınların Kemalist ideoloji ile yollarını birleştirmesinden de kaynaklandığını söyleyebiliriz. Server Tanilli sol görüşlü ve aynı zamanda Kemalist değerlere önem veren biri olarak konunun tartışmalı yapısına örnek teşkil etmektedir. THKP örgütünün üç kurucu liderinden biri olan Ergin Erkiner bazı aydınlar göre sosyalizmin, Kemalist çizginin geliştirilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. “Bu aydınların görüşüne göre Mustafa Kemal’in 1930’lu yıllardaki düşüncelerinden sapılmasaydı eğer, Türkiye sosyalist olmasa bile sosyalizme çok yakın olurdu. Bu anlayış, özellikle 1960’lı yıllarda aydınlar arasında çok yaygındı, sonraki yıllarda etkinliği kırılmakla birlikte yine de varlığını sürdürmektedir.” Tanillinin, başlangıçta bu çizgiye yakın olduğunu beliten Erkiner,o ortamda yetişmiş birinin böyle düşünmesinin doğal olduğunu düşünmektedir. “ O dönemin devrimci hareketi de 2. Kuvay-ı Milliye’den sözediyor, Kemalizmle sosyalizm arasında büyük farklar olmadığı inancını taşıyordu. Tanilli’nin özellikle islamcı bağnazlığa karşı yazdığı bugünkü yazılarda bile o dönemin güçlü izlerine rastlanabilir.” Bkz. http://engineerkiner.org/index.php?option=com_content&task=view&id=2468

¹¹³Meriç, a. g. e., s. 99.

Batı'nın İslami toplumlara attığı az gelişmiş yaftasını bir nişane gibi göğüslerinde taşıdıklarını belirtmekte ve şöyle demektedir. “Bu, kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkar etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil mi? Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin.”¹¹⁴

Konuya Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişteki modernleşme tarihi açısından yaklaştığımızda, Eisenstadt'ın bu konuya benzer bir biçimde, yani din olgusunun kültürel dokuda uğradığı tahribat açısından yaklaştığını görüyoruz. Eisenstadt, Kemalist devrimi İngiltere, Fransa, Amerika ve Fransa'da yapılan devrimlerle karşılaştırdığı makalesinde analiz edilmesi gereken noktanın “ortak bir kimlik içindeki sembollerin ne derece değiştiği, kurum ve sembollerin geçmişle bağlarının ne şiddette kesintiye uğradığı bu tür şiddetin sembolik olarak ne dereceye kadar destekleneceği ve kurumun örgütlenmesi ile kurumun yapısındaki kopukluğun derecesi olduğunu”¹¹⁵ belirtirken bu çerçeve içinde Kemalist devrim konusunda vardığı sonucu şu şekilde ifade ediyor.

Kemalist devrimin sonuçları diğer modern devrimlerden çok farklı olmuştur.(...) Toplum İslam çerçevesinden çıkarılmış, yeni tanımı ile Türk ulusu çerçevesine çekilmiştir. Bu süreç her ne kadar Avrupa ulus devletleri tarafından izlenen yola benziyor görünse de, gerçekte evrensel bir olguyu reddetmiştir: Bu da İslam'dır. Avrupa'da durum böyle olmamıştı. Türk devrim, dine dayalı bir yasallığı bütünüyle reddetmiş ve bunun yerine ulusçu bir yasallığı, yeni kurulan topluluğun en önemli ideolojik parametresi olarak geliştirmeyi hedeflemiştir; bu doğrultuda ideolojinin sosyal öğeleri üzerinde fazla durulmamıştır.¹¹⁶

Bernard Lewis de Eisenstadt ile paralellik arz eden düşüncelerini şu şekilde ifade ediyor: “Bazı Müslüman ve hatta Asya ve Afrika ülkelerinde bile Kemalist Türkiye'nin laikleştirme ve Batılılaşma politikaları hem İslamiyet'e hem de Asya'ya bir ihanet

¹¹⁴Meriç, a. g. e., s. 99. Özellikle Nurculuk üzerinde duran Meriç, Nurcu'luğu Batı'ya karşı Doğu'nun isyanı olarak nitelendirirken, aydınları bu harekete duyarsız kalmakla suçlamaktadır. Meriç, Rifailik ve Nurculuk arasında kıyaslamalar yaparak Sait Nursi'nin bir kavga adamı olduğunu belirtirken, Ken'an Rifai hakkında, “ bir 19. asır entelektüeli, bir parça Hint, bir parça Mevlânâ, zarif bir salon adamıdır, herkesin nabzına göre şerbet vermesini biliyor” şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

¹¹⁵Samuel N. Eisenstadt “Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler”, (çev. Meral Alakuş), Jacop M. Landau, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999, s. 27.

¹¹⁶ Eisenstadt, a. g. m., s. 28.

olarak değerlendirildi. Türklerin Batı'nın uşağı olduğu ilan edildi.”¹¹⁷ Oysa cumhuriyetin ilk meclisinde tarikat liderlerinin de yer alması ve üstelik oldukça önemli bir pozisyonda durmaları bu görüşleri soru işareti ile karşıya bırakıyor. Mustafa Kara, *28 Şubat ve Öncesi Türkiye’de Dini Hayat* kitabında ilk meclisle ilgili şu notları düşmektedir: “Bu dervişlerin ilk meclisteki durumu daha enteresandır. Meclis başkanı Mustafa Kemal’in iki yardımcısı vardır: Cemalledin Efendi ve Abdulhalim Efendi. Birinci isim Hacı Bektaş Dergâhı şeyhi. Dolaysı ile dünyadaki bütün Bektaşîlerin piri, ikinci isim Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi, dolaysı ile dünyadaki bütün Mevlevîlerin reisisidir.”¹¹⁸

Anlaşıyor ki, “din” olgusunun sadece kültürel faktör olarak ideolojik yapıda yer alması ve dönemin ulus devlet yaklaşımı içinde eritilmesine dair Jön Türklere getirilen eleştiriler, Kemalist politikalara yönelik de devam etmiştir ve bu bağlamda inkılapların tartışmalı yapısı hala gündemini koruyor görünmektedir. Peki, Türkiye’de seküler değerlere ve Cumhuriyet inkılaplarına bağlılık gösteren bir sosyal çevre içinde yetişmiş ve bu tez kapsamında görüşülmüş kişilerin konu bağlamındaki düşünceleri nedir? Batılı seküler modernleşme anlayışına körü körüne bağlanmayan, dini hayat pratiklerini özelden kamusal alana taşıyan ve cemaat duygusunu yeniden canlandırarak dindar-seküler ayrımının muğlak yapısında duran araştırdığımız dini grupların “modernleşme” kuramının argümanlarını tartışmaya açtıklarını, çoğul modernleşme düşüncesinin, Türkiye ve araştırma özelinde bir örneğini oluşturduklarını söyleyebilir miyiz?

Cemâlnur Sargut’un müşidi Sâmiha Ayverdi’nin düşünceleri Celal Bayar’ın “Batılılaşma bu milli yapıya vurulmuş bir aşı gibidir” satırlarına cevaben yazılmış gibidir. Sâmiha Ayverdi *Hatıralarla Başbaşa* isimli eserinde Türk aydınına uygulanan planlı bir

¹¹⁷ Lewis, a. g. e., s. 6.

¹¹⁸ Mustafa Kara, *28 Şubat ve Öncesi Türkiye’de Dini Hayat*, Bursa, Emin Yayınları, 2014, s. 30. 1925’te ülkedeki tüm tekke ve dergâhlar kapatıldığında Maarif Vekili Hamdullah Suphi (Tanrıöver) Bey’in önerisi ile Mevlânâ Dergâhı’nın Âsâr-ı Atıka Müzesi (Eski Eserler Müzesi) haline getirilmesini çalışmalarına başlanmıştı. “Konya’da, asırlarca devam etmiş ihmaller sebebiyle büyük birharabiyet içinde bulunmalarına rağmen sekiz asır evvelki Türk medeniyetinin hakikişaheserleri sayılacak kıymette bazı mebâni vardır. Bunlardan bilhassa Karatay Medresesi, Alâeddin Camii, Sahip-Ata medrese, cami ve türbesi, Sırçalı Mescit ve ince Minare, derhal ve müstacelen tamire muhtaç bir haldedirler. Bu tamirin gecikmesi, bu âbidelerin kamilen inkırazını mucip olacağından evvelâ asker işgalinde bulunanların tahliyesinin ve kâffesinin mütehasıs zevat nezaretiletamirinin temin buyurulmasını rica ederim.” <http://www.anadolumedeniyetlerimuzesi.gov.tr/TR,77766/muzeler-ve-ataturk.html>.

Garpcılık aşısından bahsetmekte ve eleştirilerini şu şekilde dile getirmektedir. “Bu metodlu ve planlı düşman suikastının neticesi de bir milli intihar demek olan din, dil ve tarih düşmanlığı suretiyle tecelli etmiş bulunuyor.(...) İşte tarih, işte dil, işte din katliamı. Bunları hepsi de Türk gencinin gözünde, müzeliğe olmuş geçmiş zaman artıkları, geçmiş zaman kalıntılarıdır.”¹¹⁹ Dolayısı ile Sâmiha Ayverdi’nin satır aralarında inkılaplara yönelik bir eleştiriyi yakalamak mümkün görünmektedir. “Şayet ben de 1906 yerine 1926 da doğmuş olsaydım, hatalı planlanmış bir geçiş evresinin çocuğu olarak, bu gadre uğramış nesillerin evlatlarından beter olabilirdim.”¹²⁰ diyen Ayverdi, devrimlere yönelik eleştirisini kitabının satırlarında yine şu şekilde dile getirmektedir.

Bilmem neden, milli ve manevi kıymetlerimizi, imparatorluktan, milli devlet statüsüne geçiş devrimizde bir harç, bir tecrübe edilmiş yapı malzemesi olarak kullanmak basiretini gösteremedik? Asırların ve tarihin işaret ve ikazlarına gözlerimiz yumduk, kulaklarımızı tıkadık?(...) Ama sonunu görüp düşünmeden fırlatıp attığımız o tarihi değerlerin yerlerine ne koyduk? Sahte idoller, sahte putlar değil mi? Ama her düzmece ve zorlama bağlar gibi onlar da tutmadı.¹²¹

Ayverdi’nin inkılaplara yönelik eleştirisini, Şerif Mardin’in Kemalist politikalara getirdiği yaklaşım üzerinden değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, Mardin’in Kemalizm eleştirisine ve Volk (halk) dini konusunda öngörülerinin gerçekleşip gerçekleşmediğine değineceğiz.

1.3. Şerif Mardin’in Halk Dini’ne (Volk İslam) Dönüş Öngörüsü Canlanıyor (mu)?

Mardin’in Kemalizm’e getirdiği -belki de diğer eleştirilerden en ayırt edici olanı- en temelde sanılanın aksine “yeni” bir şey sunmamış olduğu iddiasında bulunuşudur. Cumhuriyet’in özelliklerinin anlamını Osmanlı yapısında arayan ve böyle bir bağlantının aslında Cumhuriyet Türkiye’sinin önemli bir özelliği olduğunu¹²² düşünen Mardin, eleştirilerini bu iz üstünden sürmektedir. Bu bağlamda ele alınabilecek Mardin’in en temel eleştirilerinden biri Osmanlı’da var olan aydın sınıf ile halk kültürü arasındaki

¹¹⁹ Sâmiha Ayverdi, *Hatıralarla Başbaşa*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat: Ayverdi Külliyatı :21, 2008, s.247-248.

¹²⁰ Sâmiha Ayverdi, *Ne İdik, Ne Olduk*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat,: Ayverdi Külliyatı:27, 2015, s. 10.

¹²¹ Ayverdi, *Hatıralarla Başbaşa*, s. 228.

¹²² Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 141.

uçurumun Cumhuriyet Türkiye'sin'de de sürdürülmüş olmasıdır¹²³. Bu kopukluğun dini alandaki etkileri üzerine odaklanacağımız bu bölümde Mardin'in şu cümleleri bu konudaki düşüncelerini görebilmemiz açısından önemlidir.

Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması, seçkinlerin dine önem veren kimseler olsalar bile, halk İslam'ını kural dışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan Cumhuriyet'in seçkinleri İslam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünün idrak edememişlerdir. Bunun sonucu "kültürel optimizm" olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır.¹²⁴

Ziya Gökalp, Mehmet Akif ve Şemsettin Günaltay'ın halk dinine bu temelden yaklaştığını belirten Mardin, bu reformcuların sadece Sünni İslam'ı ele alarak ve ona "medeni" bir hal kazandırma çabasında olmalarını eleştiriyor.¹²⁵ "Bu tutumlar, uzun vadede bir halk tabanı olduğunu bilen ve onu ciddiye alan şeyhlere, hocalara ve batıl itikat ticareti yapan yapan yaramıştır. Onlar hurafeyi ciddiye aldıkları için köylü ve alt tabakadan gelen adamlarla aynı dili konuşabiliyordu"¹²⁶ demektedir Mardin.

Dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız hurafe'den bahsetmişlerdir. Reformcuların çabaları bu hurafeleri sökmek olmuştur. Resmi kültürün yanında gizlice yaşayan, anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, bunu yanında bir "halk dini" olduğunu görememiş olmalarını ancak Ortodoks İslam'ın uzun vadede bir etkisi olarak değerlendirmek gerekir.¹²⁷

Türkiye'de "küçük kültür" ün bir parçası olan halk dininin kuraldışı sayılması sebebi ile hakkında hurafe olarak nitelendirilmesinden başka hiçbir şey bilinmediğini 1960'lı yıllardan ifade eden Mardin'in bu eleştirisi aradan geçen elli yıla rağmen geçerliliğini korur niteliktedir.¹²⁸ Din, Mardin'de sistematik olarak işlenmiş, temel

¹²³ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.144. Mardin Bu kopukluğun edebiyat alanında da var olduğunu belirtiyor. Seçkilerin dilini *çapraşık, yapmacıklı ve katı olarak* olarak belirleyen Mardin bu anlamda Türk edebiyatı dilini saray dilinin bir taklidi gibi görmektedir.

¹²⁴ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 145.

¹²⁵ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 146.

¹²⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 146.

¹²⁷ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 146

¹²⁸ Türk toplumunun dini hayatında geleneksel dini unsurların ve halk inançlarının ağırlığı bu derece önemli olmasına rağmen, bu konuda deneysel, uygulamalı çalışmaların azlığının dikkat çektiğini belirten Arslan Türkiye'de halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğu ve halk katında bir takım fonksiyonlar icra ettiği gerçeğine ilk dikkati çeken Şerif Mardin'den sonra bu konuda bazı çalışmalar yapılsa da, bunların çoğunlukla teorik düzeyde olduğu ve uygulamalı çalışmaların sınırlı kaldığı

teorik eserlere dayanan ideolojik bir yapıyı değil “yumuşak ideoloji” olarak tanımlandığı çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (cognitive) sistemlerini kastetmektedir. “Bu inanç ve tutumları belirli bir şahsın fikri yapıtlarına indirgemek mümkün değildir. İdeoloji, bu anlamda daha çok, idare edilenlerin arasında yaygın, yönlü, fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerinden meydana gelir.(...) İdeolojileri bu açıdan ele aldığımız zaman onları, insanlara istikamet vermeye yarayan birer harita olarak görürüz.”¹²⁹

Sonuçta Mardin dini bir ideoloji olarak tanımlamakta, İslamiyet’in “sokaktaki adam”ın fikir kalıplarını etkileme mekanizmalarını ortaya koymaya çalışmakta ve bu fikri kalıplar ile toplumsal ve siyasal eylem arasında bağlar kurmaktadır. Mardin, Kemalizm’in medeniyet projesinin, dinin toplumsal sermayeye olan katkısını göz ardı ettiğini ve dinin sadece şahsi alanda tutulmasından dolayı oluşan bu sermaye boşluğunu dolduracak yeni sembol ve ritüeller arayışına gittiğini belirtmektedir. Ancak Mardin’e göre İstiklal Marşı, And, milli bayramlar, geçit törenleri vs. gibi yeni sembol ve ritüellerin bu boşluğu dolduramayacak kadar sığ olduğu fark edilememiştir. Cumhuriyet kültürünün oluşturduğu bu boşluğu halk, köylerde ve kasabalarda Halk İslamı ile kapatırken, seçkinler bir kültür krizi ile karşı karşıya kalmışlardır.¹³⁰ Mardin’e göre, halk katında cereyan eden ve Levi Strauss’un ifadesi ile “bricolage” yani eldeki sembolik imkânlarla bir dünya görüşü yaratma çabası seçkin zümreyi de etkilemeye başlayacaktır.¹³¹ Çünkü Mardin, Weber’den yaralanarak modern toplumun amaç yönelimli rasyonalitesi ve gittikçe bürokratikleşen yapısı ile “modernleşme dehşeti” yarattığını savunarak seçkinlerin bu durumla baş etme yolu aradığını ve bu sebeple halk dinine dönüş yaşadığını belirtmekte ve modernizmin toplum problemlerini iktisadi problemler olarak ele alıp, kişisel denge unsurlarını sağlayacak çözüm yollarını bulamaması durumunda halk kültürünün egemen olmaya başlayacağını ifade etmektedir.¹³² Modern kitle araçlarının gelişimi ile halk tabanına ulaşılabilirliğin arttığını ve halk kültürünün, büyük kültürü kemirip içine yerleşmeye başlamasının yalnız Türkiye’ye has değil modernleşme serüvenini yaşayan bütün ülkelerde görülen

belirtmektedir. Mustafa Arslan, “ Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-
Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”, İ.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S.1, s. 195-210.

¹²⁹ Arslan, a. g. m., s. 148.

¹³⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 149.

¹³¹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 152.

¹³² Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 148-154.

bir durum olduğunu belirten Mardin,¹³³ bu saptaması ile tezde incelenecek olan dinsel sınıfın varlığını Türkiye’de 1940’lardan itibaren öngörmesi ve sebeplerini ortaya koyması ile önemli bir pozisyonda durmaktadır.

Tönnies’in tabiri ile *Gemeinschaft* ilişkilerinden *Gesellschaft* ilişkilerine geçiş modern dünyanın en önemli uyum problemidir.(...)Aydınlardan modern dünyaya uymasının zorluklarını anlıyorsak, “sokaktaki adamın” modern dünyaya uymasındaki zorlukları da o ölçüde kabul etmemiz gerekir.(...) Bugün Türkiye’de ümmet yapısından çıkmış bir topluma, halk dini, bir dünya görüşü ve kişisel denge yöntemi sağlamaktadır. Zaman zaman hayret ettiğimiz “hurafe” lerin gücü buradan gelmektedir.¹³⁴

Mardin, 1940’lardan itibaren Türkiye’de başlayan dine dönme isteğinin iki koldan gittiğini belirtmektedir. Birincisi, Sünni Ortodoks İslam’ın savunucularının fikirlerini yayma isteği; ikincisi ise, halk İslamını sürdürme isteği ile sakal, takke, yeşil renk gibi sembollere duyulan özlemdir. Çalıştığımız tezde ele alınan konu itibari ile biz ikinci kol olan halk İslamı’nın giderek yayılışı üzerine odaklanıyoruz. İkinci yönelim, geniş halk tabakalarının Volk İslam’a dönüşü istemesidir diyen Mardin, “Bu ikiliğin farkına varmayan veya laikler kadar küçümseyen, ilerici dindarlar, durumun karşısında laikler kadar şaşırılmışlardır. Zira, zaman zaman karşılıklarına hiç tanımadıkları bir İslam’ın şekilleri çıkmıştır”¹³⁵demektedir.

Halk dini ile aydınlar arasındaki bu kopukluğun izlerini tarihsel süreçte arayan Mardin, Osmanlı tarihi boyunca izleyebileceğimiz tekke-medrese çatışmasının bir analogisi olarak Cumhuriyet Türkiye’sinde benzer bir görüntüyü sunar gibidir. Dolayısı ile kitabında tekke-medrese çatışmasının kısa bir yolcuğuna çıkmaktadır Mardin. İslamiyet yayıldıkça farklı kültürlerin İslam ile olan adaptasyonu sürecinde, Ortodoks İslam dışında arayışlara gidildiği ve çözümünü İslam mistisizminde ve onun örgütlenmiş biçimi olan sufilikte bulunduğunu belirten Mardin, Osmanlı’nın tarihini heterodoks İslam ile Sünni İslam arasındaki çekişmelerin tarihi olarak görebilmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.¹³⁶

Orta Asya’dan şamanlıkla karışık gelen inançlara en yakını sufilik’ti. İslamiyet ile geleneksel Türk yapısı arasındaki bu uyumsuzluk, Türkler

¹³³ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 153.

¹³⁴ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 166.

¹³⁵ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 147.

¹³⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 92.

şehirlere yerleştikten sonra kurumlaşmış bir şekil aldı. Bir taraftan şehirdeki seçkinler İslam'ı olduğu gibi kabul ederken, şehir medeniyetinin dışında kalan Türkmen aşiretleri ve bir dereceye kadar seçkinlerden olmayanlar, İslam'ın heteredoks, sufi şeklini tercih ettiler.¹³⁷

Böylece halk arasında tarikat yapısı ile birlikte dinsel kültüre paralel bir heteredoks kültür geliştirdiklerini belirtirken, Anadolu'da revaçta olan evliyalara tapmanın böylece sufilik ile birleştiğini ve sokaktaki adamın, Anadolu'nun kültürü haline geldiğini vurgulamaktadır.¹³⁸ Türkiye'de Tasavvufa yönelimin kentli orta ve orta üst tabakada canlanışının araştırma özelinde ele alındığı bu tezde, Mardin'in öne sürdüğü 1940'lerden beri başladığını söylediği evliya kültürünün yeniden canlanışının izlerini bulmak mümkün müdür sorusunun cevabı aranırken, Gellner'in Yüksek İslam ve Halk İslam'ı sınıflamasının problematik yapısına bakılarak, evliya kültü ile ilgili düşüncelerinin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Sosyal antropolog Ernest Gellner, Yüksek İslam ile halk İslam'ı ayrımı yapmakta ve bu ayrımın tarihsel sürecine kısaca değinerek günümüz İslam dünyasında Yüksek İslam'ın öne geçtiğini vurgulamaktadır. Gellner'in Yüksek İslam ile kastettiği, İslam'ın ilk dönemlerinde Peygamber ve sahabenin öğretilerinde görülen¹³⁹ İslam yaklaşımıdır. Dolayısı ile Gellner'ın ifade ettiği dönem Asr-ı Saadet¹⁴⁰ döneminde yaşanmış olan İslam'dır ve İslam'ın çağdaş dünyada benimsenen bir din haline getiren durumun Yüksek İslam'ın puriten, eşitlikçi ve Kutsal kitapçı yüzü olduğunu belirtmektedir.¹⁴¹ Halk İslam'ının ise "büyü ve hurafe" ağırlıklı olduğundan bahseden Gellner, çağdaşlaşma ile birlikte halk İslam'ının gerileyip yüksek İslam'ın ise kendini bulunduğu yüzyıla uyarladığı savını ortaya koymaktadır. Yüksek İslam'ın katı, tek tanrıçıl ve şeriata dayalı doğasını vurgulayan Gellner, Halk İslam'ının farklılığını şu cümlelerle ifade ediyor: "Halk İslam'ına bağlı bir kişi, okuma yazma bilmesi durumunda bunu bilgi içi değil 'büyü' amacıyla (muska yazmak gibi) kullanır. Halk

¹³⁷ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 93.

¹³⁸ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 92-93

¹³⁹ Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (çev. Bülent Peker), Umit Yayıncılık, 1992, s. 37.

¹⁴⁰ İslam dinin doğuşundan peygamberin ölümüne kadar devam eden dönem, Asr-ı Saadet yani saadet çağı olarak isimlendirilir. Bu dönem Hz. Muhammed'in 632'de vefatı ile sona ermiştir. Bu tarihten sonra İslam tarihi'nin 2. devresi olan Dört Halife devri başlamıştır.

¹⁴¹ Gellner, a. g. e., s. 33.

İslam'ı öğretilen çok büyüyü, yasalardan çok dini coşkuyu vurgular.(...) Halk İslam'ının en belirleyici kurumu evliya kültürüdür.”¹⁴²

Dolayısı ile Yüksek İslam'ı izleyenler kentli orta sınıf tabaka iken halk İslam'ını takip edenler ise kırsalda yaşayan ya da kentli yoksul Müslümanlardır. Ve halk İslam'ı yoksul hayat şartlarına dayanabilmenin bir tür afyonu gibidir Gellner'a göre.

Velilerin bu insanlara götürdüğü tasavvufi etkinliğin sağladığı coşku, yalınkat, süssüz, Ortodoks geleneğin verdiği hazdan daha çoktu. Dolayısı ile bu, insanların yokluk, yoksunluk içinde yaşadıkları kötü koşullardan kaçmalarına yardım ediyordu. Gizemli deneyimler, skolastik hayattan ve ikincil konulara gömülüp kalan fıkıh geleneğinden çok daha fazla avunma olanağı sağlıyordu.(...)Veli ve şeyhler bir bakıma terapi hizmeti veriyordu.¹⁴³

Modern dünyada, Batı taklitçiliğine düşmeden ve “kendi gelenek ve inanç sistemini” yadsımadan bir yer edinebilmek için Müslümanların Yüksek İslam' a doğru kaymaları kaçınılmazdı Gellner' e göre. Halk İslamı ile Yüksek İslam arasındaki dengede, Halk İslam tabanının büyük ölçüde aşınarak, Yüksek İslam yönünde muazzam bir kaymaya tanık olunmasını kentleşme, siyasi merkezileşme, globalleşme, işçi göçü vb sosyal ve ekonomik sebeplerin¹⁴⁴ ardında armaktadır Gellner. Çağdaş ya da çağdaşlaşmakta olan bir toplumda, teknolojik, eğitsel ve güçlü bir ekonomi ile birlikte içselleştirilmiş bir Müslüman kimliğini bir arada yürütebilir olduğunu belirtmekte ve İslam'ın çağdaş koşullar altında aşınmasından ziyade aksine çağdaş koşulların böyle bir dine yarayacağını savunmaktadır. Buradan hareketle Gellner, aslında İslami kimliğin “ulusalcılığın” oynadığı rolü almaya çalıştığını belirtmektedir.

İslam ulusal bir kimlik sağlar. Bu sömürgeciliğe karşı savaşın bağlamında daha belirgindir. Çağdaş İslam “ulus”u, belli bir ülkedeki Müslümanların toplamından başka bir şey değildir. Reformist İslam, birtakım ayrıcalıklardan yoksun bırakılan Müslümanlara güçlü, gerçek bir ortak kimlik ve güven duygusu verir¹⁴⁵.(...) Bir toplumun kendi geleneğini yadsıması ne denli acı verici ise, zayıf kalmak da o kadar acı vericidir. Az gelişmiş ülkelerin pek azı bu açmazdan kurtulabilmiştir. Ama ilginç ve bizim

¹⁴² Gellner, a. g. e., s. 26.

¹⁴³ Gellner, a. g. e., s. 27.

¹⁴⁴ Gellner, a. g. e., s. 31.

¹⁴⁵ Gellner, a. g. e., s. 32.

açımızdan can alıcı nokta, bu açmazdan kurtulmak için İslam'ın ideal bir biçimde yola koyulmuş olmasıdır.¹⁴⁶

Görülüyor ki, Gellner için, çağdaş dünyada yer almaya çalışan İslami kimlikte, Halk İslam'ının hurafelerine yer yoktur ve İslam'ın bu reformist aşamasında “evliya kültü” kaybolup gitmeye mahkumdur. “Çağdaş devletin kentli yurttaşı için, sözgelimi türbelerin bir onu kaynağı olduğu pek söylenemez. Kentte yaşayan bir Müslüman, türbe ziyaretlerinde görünmeyi pek istemez; eşinin, çocuklarının ve kardeşlerinin görünmesine de izin vermez”¹⁴⁷ diyen Gellner'in bu gözlemlerinin Türkiye'de orta ve orta üst tabakada güçlenerek devam eden tasavvufa yöneliminde geçerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Tasavvufun, Halk İslam'ı ile bütünleşen yönleri olduğu gerçeği ışığında, seküler kesimde Halk İslam'ının önemli bir unsuru olan “evliya kültü”nün yaşamaya başladığını ifade etmek mümkün müdür?

1.3.1. Seküler Kesimde Evliya Kültünün Ortaya Çıkışı

Araştırma özelinde yanıt arayacağımız bu soru, aynı zamanda Gellner ve Mardin'in Halk İslam'ının akibeti konusundaki farklı görüşlerine bir yanıt oluşturacaktır. Görüldüğü gibi Mardin, modernitenin anlam krizine bağlı olarak Halk İslam'ının yaygınlaşacağını belirtirken, Gellner Yüksek İslam'ın öne geçerek, halk İslam'ın kaybolup gideceği yönünde fikir belirtmektedir. Bu bölümde, araştırmamız özelinde hangisinin öngörüsünün anlamlı durduğuna bakacağız.

Evliya ziyaretleri, Halk İslam'ının bir unsuru olmakla birlikte tasavvuf içinde de varlığını sürdürmektedir. 10. yy'dan itibaren büyük kitleler halinde İslamiyet'e geçmeye başlayan Türkler'in, eski dini kültürlerini İslami unsurlarla birleştirip bu sentezlenen yapıda, geleneklerini yaşattıklarını görüyoruz. Bu noktadan hareketle Anadolu'da evliya ziyaretle ilgili inanışların temelini İslam öncesi Şamanistik döneme dayandığını söylemek mümkündür.¹⁴⁸ Halk dindarlığı; lokal adetler, değerler, inançlar ve

¹⁴⁶ Gellner, a. g. e., s. 36.

¹⁴⁷ Gellner, a. g. e., s. 34.

¹⁴⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, Ankara 1997, s. 11. Türk dini tarihinin en eski dönemlerinden beri naturizm, animizm ve animatizmin değişik formlarına rastlanıldığı bilinen bir gerçektir. Bu kapsamda Türkler bir takım dağların, tepelerin, ağaçların, suların veya göllerin ruhu olduğuna inanmaktaydı. Türklerdeki bu tabiat kültürüne olan inanışlar Orhun kitabelerinde “iduk yer-sub” tabiriyle ifade edilmiştir. Daha sonra yer-su kültü büyük imparatorluklar devrinde gelişerek vatan kültü derecesine yükselmiştir. Bkz. Abdulkadir Kıyak, “Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekan Anlayışı–Baskil Örneği” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 2, S. 2, s. 159-181.

geleneklerle ana dini inancın bir sentezini oluşturmasının yanı sıra mitsel bilgilerle karışık, senkretist bir karaktere bürünebilmektedir.¹⁴⁹

Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında rol almış şehit ve kahraman komutanlarla birlikte bölgenin Türk hakimiyeti altına girmesiyle burada yetişmiş ilim ve tasavvuf ehli velilerin kabirlerine halk tarafından gösterilen yoğun ilgiyle şekillenmeye başlamıştır.¹⁵⁰ 13.yüzyılda Moğol istilası Anadolu'da tarikatların yayılmasına çok uygun bir ortam oluşturdu. Bu ortamda Anadolu'da Yunus Emre (ö.1320), Mevlânâ (ö.1273) ve Hacı Bektaş-ı Veli (ö.1271) gibi büyük şahsiyetler Anadolu'nun her tarafında birçok sufi yetiştirdi.¹⁵¹

Bu şahsiyetler sağlıklarında çeşitli kerametler göstererek halkın manevi duygularında güçlü etkiler bıraktılar. Onların bu nüfuz ve etkileri ölümlerinden sonra mezarlarının çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesine yol açtı. Ayrıca ölümlerinden sonra onların şahsiyetleri hakkında anlatılan efsane, menkıbe ve hikâyeler ziyaret inancının daha da canlılık kazanmasına yol açtı.¹⁵²

Evliya ziyaretleri konusunda Sargut ve Artıran'ın görüşlerinin ne yönde olduğu ve müritlerine ne yönde salık verdikleri önem arz ettiğinden, öncelikle her iki kadının sufinin görüşlerine bakacağız. Sargut şöyle ifade etmektedir düşüncelerini:

Allah, zamanı El-evvel ve Ez-zahir isimlerim anlaşılın diye yarattım diyor. Bu yüzden zaman diye bir mefhum yoktur oğlum, her şey aynı anda olur. Peygamber efendimiz şu an burada olmasa, ne sen ne de ben ondan bahsedebiliriz. Demek ki hepsi yaşıyorlar, ezeli ve ebedi diridirler. Hatta biz onlardan daha ölüyüz. Evliya ziyaretlerinde de biz ölmüş bir vücudu değil, aslında Allah'ın isimlerini ziyarete gideriz.¹⁵³

Her iki dini grubun evliya ziyaretlerinde gösterdikleri davranış biçimlerini incelemek üzere, düzenlenen gezilere katılmıştır. Bu esnada alınan notlar şu

¹⁴⁹ Hüsnü E. Bodur, "Dini Organizasyon Tipleri ve Yeni Dini Hareketler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 1, S. (1-6), 2006, s. 69-78.

¹⁵⁰ Kıyak, a. g. m., s. 159-181.

¹⁵¹ Kıyak, a. g. m., s. 165.

¹⁵² Kıyak, a. g. m., s. 165.

¹⁵³ İzzet Çapa'nın Cemâlnur Sargut ile röportajı, *Hürriyet gazetesi*, 22. Haziran. 2015. Aynı görüşmede İstanbul'un fethinin evliyalar yardımı ile gerçekleştiğini altını çizerek belirten Sargut, Fatih Sultan Mehmet'in doğduğu gün II. Murat'ın Fatih'i alıp Edirne'ye mürşidi Hacı Bayram'ın hutbesini dinlemeye gittiğini ve onlar içeriye girdiğinde Fetih Suresi'nin okunmaya başlandığını, nitekim Hacı Bayram'ın Fatih'i ve Akşemseddin'i göstererek İstanbul'u almanın onlara nasip olacağını söylediğini sözlerine ekliyor.

şekildedir: TURKKAD, Emir Sultan Hazretleri¹⁵⁴ Türbesi'nin ahşap şebekesinin restorasyonu ve altın varak kaplamasının tamamlanması vesilesi ile ziyaret ve dua yapmak için Bursa'ya gezi düzenliyor.¹⁵⁵ Önce Üftade Hazretleri¹⁵⁶ ziyaret ediliyor. İçlerinden bir hafız dualar okuduktan sonra dileyen namazını kılıyor. Bir kısmı türbe etrafını dualar ederek dönüyor ve hazretin kabrine ellerini sürdükten sonra yüzlerini sıvazlıyor. Kimi de kabrin üstünde ki örtüyü üç kez öpüp alnına götürüyor. Yaşları yirmi beş ve altmışbeş yaşları arasında olan bu mürit grubunun genç yaşlı ayrımı olmaksızın aynı davranışları gösterdiği gözlemlenmiştir. Aynı ritüel Emir Sultan hazretlerinin Türbesi'nde de tekrarlanıyor. Hafız duasından sonra Cemâlnur Sargut orada gözleri dolmuş bir biçimde şu sözleri söylüyor: ¹⁵⁷“Ben bu büyük Sultan'ın kılı bile olamayacak biri iken ona hizmet nasip oldu. Bu ne büyük bir lütuftur. Allah bana daima İslam'a hizmet etme görevi versin, bu yolda hizmetçi olmayı daim etsin inşallah.” Ardından salavat-ı şerif getirerek kabir etrafında dönülüyor ve arkalarını dönmeden geri geri çıkararak türbeden ayrılıyor müritler.¹⁵⁸

154

¹⁵⁵ Türkkad Derneği Bursa Gezisi 12 Eylül 2015. Ertesi gün Bursa'da kalan 2.halka müritlerden ikisi Somuncu Baba¹⁵⁵ tekkesine gitmek istediğini ve yolu bilip bilmediğini soruyor. Sabah buluşup gitmek üzere sözleşiyoruz. Mx ve Gx ile Somuncu Baba tekkesine varıyoruz. Tekke henüz tadilatla ama yine de bahçe kapısını açıp içeri giriyoruz. Ahşap yapının alt katındaki Somuncu Baba'nın fırını önünde duruyoruz. Mx ve Gx fırının önünde durup dua etmeye başlıyor. Birkaç dakika sonra Mx hayret dolu gözlerle dönüp “Ekmek kokularını duyuyor musun “ diyor. “Hayır” dediğimde, gözlerinden yaşlar gelmeye başlıyor. “Ah Somuncu baba hoş geldin diyor, her taraf taze ekmek kokuları ile dolu, Yarrabbim sana şükürler olsun, layık olayım inşallah” deyip fırın ağzına daha çok yaklaşıyor. Beş on saniye sonra aniden geri çekiliyor ve “Allah'ım fırından yüzüme doğru çok yoğun bir sıcaklık geldi, gel gel sen de yanaş” deyince fırına ağzına doğru yaklaşıyorum. Mx gözyaşları içinde bir köşede oturmuş ağlayıp dua ediyor. O sırada Somuncu Baba'yı ziyarete gelen iki kadın bahçe kapısını açıp içeri giriyor. Mx aynı soruyu onlara da soruyor “Kokuları duyuyor musun, odun ateşi kokuyor, taze ekmek kokuyor.” Kadınlar birbirlerine baktıktan sonra “evet, evet” diye mırıldandıktan sonra onlar da fırın başında dua etmeye başlıyorlar. Gx ise kokuları duymadığını söylüyor ve biraz üzgünce bir kenarda dua etmeye koyuluyor. Somuncu Baba'dan ayrıldıktan sonra Somuncu Baba Camisi'ne öğle namazı için giriyoruz. Namazı kıldıktan sonra cami avlusunda dururken Gx heyecanlanarak öd ağacı kokuları duyduğunu söylüyor. Öyle ki birden göğsü hızlı hızlı inip kalmaya başlıyor ve ağlamaya başlıyor, ayakta durmakta zorlandığını görünce koluna giriyoruz. Gx'i bir yere oturttukten sonra, etraftan su istiyoruz. Gx hiç konuşmuyor sadece gözlerinden yaşlar süzülüyor. Neredeyse bütün gün Gx sessiz kalıyor, durgunlaşıyor. Mx yaşanan bu deneyimlerden memnun olarak şükür duası yapıyor, dua bittikten sonra “Cemâlnur hocamız demiyor mu, onlar diri diye arkadaşlar görüyorsunuz işte. Nasıl karşılıyorlar gelenleri, Yarabbim sen doğru yoldan ayırma, bu güzellikleri daim et” diyerek dua ediyor.

¹⁵⁶ Adı Mehmed, lakabı Muhyiddin'dir. Şiirlerinde kullandığı “Üftade” mahlasıyla tanınır. Uludağ eteklerindeki Pınarbaşı Kuzgunluk mahallesinde inşa ettirdiği cami ve tekkede irşad faaliyetini sürdürürken 1529-1536 yılları arasında Emîr Sultan Camii hatipliğine tayin edilmiştir. Emîr Sultan'ın mânevî işaretleriyle kabul ettiğini söylediği bu görevi vefat ettiği 12 Cemâziyelevvel 988 (25 Haziran 1580) tarihine kadar sürdürmüştür.

¹⁵⁷ Bkz. Görsel 2.

¹⁵⁸ Bkz. Görsel 1 ve Görsel 3.

H. Nur Artıran *Aşk Terk Etmez* adlı kitabında evliya ziyaretleri konusuna değinerek, onların toprak altında ve toprak olmuş olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtiyor ve Mevlânâ'nın "Toprak ile sırlanmış nice ulu sultan vardır ki toprak üzerindikilerden daha çok himmet ve merhamet sahibidirler" cümlesinden hareketle manevi büyüklerin kabir ziyaretlerinin önemine değiniyor.¹⁵⁹ "Aşıklar ölmez, toprağa girmez diyen Hak aşıklarına nasıl toprak gözüyle bakabiliriz"¹⁶⁰ diyen Artıran düşüncelerini şu cümlelerle aktarıyor:

Manevi huzurunda bulunduğumuz kişilerden bir şey isteyebilir miyiz? En çok itiraza konu olan hususlardan biri, kabir ziyareti yapan kişilerin kabirdeki Evliyahulallah'tan bir şeyler talep etmeleridir. Burada esas olan, nerde ve hangi şartlarda olursa olsun Allah'a, O'nun kudret ve kuvvetine, şefkat ve merhametine yönelmek, huzurunda bulunduğumuz kişilerin yüzü suyu hürmetine Allah'tan niyaz etmektir.(...) Kabir ziyaretlerinde, manevi huzurunda bulunduğumuz ali şahsiyetin hürmetine niyaz etmek, temiz bir ağız, dil ve dudaktan dua etmek gibidir.¹⁶¹

Konya Büyükşehir Belediyesi'nin Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği ile birlikte düzenlediği Mesnevihan Şefik Can'ın 10. vuslat yıldönümü anma etkinliklerine katılmak üzere Konya'ya gidiyorum. H. Nur Artıran'ın müritleri ve yurt dışından gelen Mevlevîlerin katılımıyla gerçekleşen bu etkinlik de ilk gün sabah namazı vakti Şems-i Tebrizi Camii'ne gidiyorum.¹⁶² Müritler sabah namazını kıldıktan sonra cami içinde bulunan Şems'in kabri önünde durup dua etmeye başlıyorlar. Yaklaşık 5-10 dakika arası süren bu dua sırasında bazı müritler gözyaşları içinde ziyaretini tamamlıyor. 30'lu yaşlarda olduğunu gözlemlediğim bir mürit ile avluda sohbet ediyorum. İstanbul'da sık sık türbe ziyaretleri yaptığını en çok Yuşa Efendi Türbesi'ne gittiğini söylüyor. Türbe ziyareti sırasında ne hissettiğini sorduğumda ise şöyle cevap veriyor: "Rahatlıyorum, derdimi anlatıyorum beni duyduğunu hissediyorum. Bana bir güç geliyor, yalnız değilim, korunuyor kollanıyorum duygusu da diyebiliriz. Sonra ölüm yok duygusunu veriyor bana. O zaman kaybettiğim yakınlarımı da yanımda hissedebiliyorum."(KG, 30'lu yaşlar, öğretmen)

¹⁵⁹ H. Nur Artıran, *Herşey Seni Terketse Aşk Terketmez*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 115.

¹⁶⁰ Artıran, a. g. e., s. 116.

¹⁶¹ Artıran, a. g. e., s. 117.

¹⁶² Bkz. Görsel 5.

Tasavvuf ve halk İslam'ının birbirine geçişken yapısından dolayı, kentlerde başlayan tasavvufa yönelim ile birlikte halk İslam kökenli “evliya kültürü” nün yaşam bulduğunu ve kent kökenli ve üniversite mezunu müritlerin evliya ziyaretlerine gittiği bu araştırmada sıklıkla gözlemlenmiştir. Dolayısı ile Halk İslam'ının ve onun önemli bir unsuru olan evliya ziyaretlerinin kaybolup gideceğini belirten Gellner'ın yanıldığının söylemek mümkündür. Bu müritler Halk İslam'ındaki “evliya kült”ünü yaşatırken, Halk İslam'ı ile Yüksek İslam'ın birbirine geçişgen yönleri olduğu ve bu geçişgenliğin “tasavvuf” çatısı altında var olduğunun bir örneğini göstermektedirler.

Görülüyor ki Gellner'ın, Halk İslam'ına yönelimde maddi olarak kastettiği “yoksulluk” kastını üniversite eğitilmiş ve gelir seviyesi orta ve orta üst grubun yönelimini açıklamak için kullanmak elbette mümkün değildir. Bu kez karşı karşıya olunan maddi değil modernitenin “anlam krizini” yol açtığı manevi bir “yoksu(n)luk” halidir diyebilir miyiz? Modern hayatın Weberyen ifade ile “büyü bozumu” içinde yaşayan bireyler, tasavvuf öğretisi ile kaynaşan Halk İslam'ı geleneğinin gizemli ve büyümlü deneyimleri ile bu boşluğu ikame etmeye mi çalışıyorlar? Evliya kültürünün seküler çevrenin en azından bir kesiminde canlanışının sebebi bu mu?

1.3.2. Seküler Kesimde Asr-ı Saadet Dönemine Dönüş İsteği

Bu sorulara yanıt bulabilmek amacı ile Sargut ve Artıran'ın müritlerinin Batı modernizmi ve getirdiği yaşam biçimi konusundaki görüşlerine bakacağız. Modernizm eleştirileri ve akabinde modernizmi alışılmadık dışında yeniden tanımlayışlarının çoklu modernite yaklaşımı ile ilişkisini anlamaya çalışacağız. Bu konuda, Artıran'ın müritleri şöyle demektedir.

Bendenize göre birçok kişimizin yaptığı gibi modern hayat Avrupa'da dir, Amerika'dır deyip, kendi değerlerimizden ödün vermek, modern hayat anlamına gelmez. İslamın özünü yaşamak, insanın erebileceği en doruk noktadır, İnsanın tüm gelişimini içinde barındırır. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v) son Peygamber'dir. İnsanoğluna verilecek her şey verilmiş, söylenecek her şey söylenmiş ve İslam ile noktalanmıştır. (DG,17).

Bir başka mürid ise şöyle ifade etmektedir düşüncelerini: “Modern hayat bir teknoloji; ama makine teknolojisi değil, ruh teknolojisine sahip olmak. Kısacası edep ve ahlâk modern hayattır benim için.” (DG,19). Göle, *Melez Desenler* kitabında, müritlerin düşüncelerini doğrular biçimde Müslüman bir ülkede modernliğin kültürel programının

“medeni insanı”, “Batılılaşmış insanla” eşitlemeye çalışmak olduğunu belirtmektedir. Bu durumun, bütün bir habitusun zorunlu olarak değişimine sebep olduğu vurgusu ile Göle, “Bu alan vücut dilini, yeme içme adabını, toplumsallaşma ve yerleşim biçimlerini, zevki, modayı, dil kullanımını ve benzer türden şeyleri kapsar.” demektedir.¹⁶³

Modernizme getirilen eleştiriler bu şekilde olmakla birlikte, yeni bir modernizm anlayışı sunabiliyor mu müritler? Modernizmi İslami bir cepheden bakıldığında nasıl tanımlıyorlar? Batı tarzı eğitim almış, üniversite mezunu, çoğunluğu yüksek lisans eğitimi almış olan Sargut ve Artıran’ın müritlerinin yeniden modern insanı tanımladığı satırlar şu şekildedir.

Modernliği arayacağımız yer Asr-ı Saadet dönemidir. En modern dönem o dönemdir. En modern insan bize göre Hz. Muhammed’dir. En modern insan. Daha ötesi yok zaten. Ona benzedikçe biz de modern olacağız her halde diye düşünüyorum. Çünkü yani görgü kurallarında, ahlakta en üst seviye olduğu için, her şeye de sahip olduğu için zaten en modern insan o. (OGG,3,3).

“Efendim, Asr-ı Saadet dönemine dönebilirsek saadeti bulabiliriz ancak. Batı modernliği bizim kültürümüzü yok saymıştır, sömürgeci bir zihniyetten ne bekleyeceksiniz sizi var etmelerini mi? Bu dönüşü yapmamız, kendi İslami kültürümüzle barışmamız şarttır. Asr-ı Saadet dönemine nasıl döneceğiz, Peygamber ahlakı ile nasıl ahlaklanacağız bunun üstüne kafa yormak lazım.” (KG,58 yaş, erkek).

Asr-ı Saadet dönemine dönüş isteğinin Cumhuriyet devrimi sonrası dile getirilişini Göle’nin araştırmasında görüyoruz. Göle, 80’li yıllarda kentlerde üniversiteli kızlar arasında başlayan “türban hareketi” ni kaleme aldığı anda, bunu siyasal İslamcı bir hareket olarak tanımlamış ve hareketin ülküsünün “Asr-ı Saadet Dönemi” ne dönüş olduğunu belirtmişti. Göle, Asr-ı Saadet dönemine dönüş isteği “İslami ütopya”¹⁶⁴ olarak tanımlamış ve “her toplumsal hareket ütopya ile beslendiği gibi ideolojik olarak teçhizatlanmıştır”¹⁶⁵ yorumu ile konunun siyasi yapısına dikkat çekmiştir. Siyasal İslamcı hareketin, Asr-ı Saadet’e dönüş isteğini, varsayılan din ve modernizm kutuplaşmasını ortadan kaldırır biçimde şu şekilde yorumluyordu Göle: “Modern dünyanın ve onun ilkelerinin reddi değildir söz konusu olan. İslami ütopya,

¹⁶³ Nilüfer Göle, *Melez Desenler : İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.32.

¹⁶⁴ Göle, *Modern Mahrem*, s. 143.

¹⁶⁵ Göle, *Modern Mahrem*, s. 144.

Batı modernliğin karşısına çıkarılmak istenen alternatif bir yaşam tarzına atılır.”¹⁶⁶ Keza, Tanzimat Dönemi ile bugünkü İslamcı hareketler arasında paralellik gören Göle, her ikisi arasındaki ortak noktanın “Asr-ı Saadet” dönemine dönüş fikrinin vurgulanması olduğunu belirtiyor.¹⁶⁷ Göle’nin bu saptaması önemlidir; zira bu tez de ele alınan dini grupların, modernizmi “Asr-ı Saadet Dönemi” olarak tanımlaması, bu gruplar ile günümüz İslamcı hareketler ile arasında geçişgen noktaların varlığını göstermekte ve birbirinin iki ayrı kutbu gibi görünen bu İslami hareketlerin, bir anlamda çoklu modernite argümanları altında kesiştiği izlenimi doğmaktadır. Yanısıra Gellner’ın Halk İslamı ve Yüksek İslam ayrımı da oldukça tartışmaya açık durmaktadır. Gellner’ın Yüksek İslam ile özdeşleştirdiği Asr-ı Saadet dönemindeki İslami yaşayış tarzı, Sargut ve Artıran’ın müritlerinin de özlem duyduğu ve üstelik günümüz modernleşmesine eleştiri getirebildikleri bir referans noktası olarak tezde yerini almaktadır.

Tezde çalışılan her iki dini grup da, -3. Bölümde görüleceği gibi-, siyasal İslam değil kültürel İslam dinamikleri üzerinden yürütülen pratiklerde kendini var etmektedir. Bir siyasal sistem kurmayı hedeflemeden, İslam’ın ahlak boyutuna odaklanarak bireylerin iç dünyalarının İslami yönde yeniden inşa edilmesi ve toplumun bu bireylerin bakış açıları üstünden yeniden yapılandırılması şiarı ile hareket edildiği gözlenmiştir. Gerek Sargut’un gerekse Artıran’ın müritlerinin Asr-ı Saadet dönemine dönme istekleri ve bu dönemi modern dönem olarak ifade etmeleri, Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde bu konuyu dile getiren aydınlarla paralellik arz etmektedir. Türkiye’de Cumhuriyetçi ve seküler değerlerle yetişen üç kuşağın, Batı modernleşmesine eleştiri getirmekle kalmayıp Asr-ı Saadet dönemine dönme isteği duyması ve en modern kişi olarak Hz. Muhammed’i örnek göstermesi nasıl mümkün olmuştur? Hangi sosyal, sosyal psikolojik ve tarihsel kırılma noktaları bu süreci hazırlamış olabilir? Aslında bu tezin genel olarak bunu anlama ve anlatma çabasında olduğu söylemek gerekir. Şerif Mardin’in altını çizdiği “modernleşme dehşeti” ve yarattığı “anlam krizi” nin bu süreçte oynadığı rol nedir sorusundan hareketle ele alacağımız ikinci bölümde bu konu üzerinde durulacaktır.

¹⁶⁶ Göle, *Modern Mahrem*, s. 144.

¹⁶⁷ Göle, *Modern Mahrem*, s. 55.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇOKLU MODERNİTE ÖRNEĞİ OLARAK TÜRKİYEDE DEĞİŞEN SEKÜLER LİK VE DİNDARLIK ANLAYIŞLARI

2.1. MODERNİTE’NİN ANLAM KRİZİNE BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI (MI)?

Weberyen bir ifade ile modernitenin demir kafesinde yaşayan ve yaşadığı çağın “büyü bozumu” nu zamanın ‘rasyonalist büyüleri’¹⁶⁸ ile ikame eden birey, aslında kutsaldan kopuşunu bizzat metanın kendisini kutsallaştırarak giderirken ve her bir anlık haz da hissettiği anlık özgürlük duygusu ile demir kafesinden çıktığı yanılgısında yaşar görünmektedir. Oysa Foucault’un dediği gibi artık organizmanın içine işleyen biyo iktidar¹⁶⁹ tüm gerçeklik algılarını paralize ettiğinden, kafesten kafese uçmayı özgürlük zanneden birey özgürlük sanrısı içerisinde inşa edilmiş tüm kafeslere gönüllü girerken ironik bir biçimde doğadaki en akıllı varlık olarak yerini alır.

Modern toplumun, bireyi, sürekli değişen ve hareket eden bir varlık halinde yerlerinden yurtlarından eden ve kendini bir yere ait hissedemediği “evsizlik” içinde bocalatan bir yapısı vardır Berger’e göre ve dine güvenirlilik konusunda rasyonel aklın söylemleri ile bu evsizlik, metafiziksel bir yapıya bürünerek “evrende evsizlik” sorununa dönüşmüştür. Modern sosyal yaşamın “evsizliği” en tahripkar ifadesini din alanında bulmuştur.¹⁷⁰ Teodise kavramını ele alırsak beşeri ıstırapların giderilmesi, ölüm veya hastalıkların sebebini anlamak veya en temelde ilahi adaletin gerçekleşeceğine dair inanç her dinde insanların bir sığınağı olmuş ise modern toplumlarda geliştirilen hiçbir laik ideolojinin tatminkar bir teodise üretmediğini söylemek gerekir Berger’e göre. Bu soruların cevaplarını arayan bireye “kendi işini

¹⁶⁸ Leszek Kolakowski, “İnsan Yalnız Aklı ile Yaşamaz”, *New Perspectives Quarterly*, Türkiye, C. 1, S.1, s. 21.

¹⁶⁹ Bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2014.

¹⁷⁰ Peter Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev. Cevdet Cedit), Pınar Yayınları 1985, s. 202.

kendin gör”¹⁷¹ diyen modern akıl aslında bireye çok geniş bir özgürlük alanı tanıırken, aslında onu cevaplamaya muktedir olamadığı birçok sorunun yarattığı endişelerin içine hapsetmiş olur. Modernizasyon işgal orduları gibi dünyayı istila etmeye çalışan “evrensel bir dindir” adeta. Bu “evrensel dinin” kendine özgü kavramları, kendine özgü bir yaşam biçimi ve belirlenmiş bilinç yapıları vardır. Bu evrensel dinin kiliseleri vardır: okullar¹⁷² demektedir Berger.

Berger’in “kendi işini kendin gör” tanımlamasına Taylor *Moderliğin Sıkıntıları* kitabının sayfalarında sahip çıkarken, bireyi atomcu, araçsal akla odaklamış bir dünyada tek başına bırakan ve “iyi yaşam nedir” konusunda seçimi tek tek bireylere bırakan sistemi sorguluyor. Tıpkı Simmel gibi Taylor da modern toplumda ortak bir yaşamın politik ideali olmamasından dem vuruyor. Modern akılla birlikte insanoğlunun üç açıdan -kendi içinde, kendi aralarında ve doğal çevre- ile bağlantısını kaybettiğini belirten Taylor, bu bölünmüşlük duygusuyla yaşayan ve hem kendi içindeki hem de etrafındaki doğa ile aralıksız bir savaşa mahkum olan bireyin Weber’in ifade ettiği gibi “büyü bozumu” içerisinde kalışını sorguluyor.¹⁷³ Weber’in demir kafes betimlemesine katıldığını, modern toplumun araçsal akli ve atomculuğu destekleyen yapısı ile oraya doğru ittiğini belirten Taylor, kitabında bize bir çıkış noktası sunmaya çalışıyor. “Özgürlüğümüzün derecesini abartmak istemiyorum. Ama sıfır değil!! Bunun anlamı şu; yeni bir ortak anlayışa katkıda bulunduğu sürece, uygarlığımızın ahlaki kaynaklarını anlamak fark yaratabilir. Gerçekte tutsak değiliz. Ama bir meyil var, bir eğilim, öyle ki aşağı kaymak çok kolay (...) Eğer savım doğruysa buna karşı mücadele edebiliriz.”¹⁷⁴

Taylor her ne kadar mücadele imkanını “ahlaki kaynaklarda” bulsa da modernliğin çoğulcu ve rölativist ortamında çoklu yorumlara ve bu yorumların çoklu eylem perspektiflerine maruz kaldığımızı kabul edersek, sırtımızı rahatça yaslayacağımız kesinlik içeren ahlaki doğruları da kaybettiğimizi söylememiz gerekir. Giddens modern zamanlarda bilginin sürekli olarak değişken ve yanlışlanabilir konumundan ötürü işte tam da bu “sırtımızı yaslama” meselesini “ontolojik güven ihtiyacı”¹⁷⁵ olarak betimliyor. Hiçbir yorum, hiçbir muhtemel eylem dizisinin bugün tek

¹⁷¹ Berger ve Kellner, a. g. e., s. 206.

¹⁷² Berger ve Kellner, a. g. e., s. 8.

¹⁷³ Charles Taylor, *Moderliğin Sıkıntıları*, (çev. Uğur Canbilen), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 1991, s. 79.

¹⁷⁴ Taylor, a. g. e., s. 84-86.

¹⁷⁵ Bkz. Antony Giddens, *Moderliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul, 2016.

doğru ve sorgulanamaz gerçek olarak kabul edilemediği ¹⁷⁶ bir dünyada, Berger’in az önce belirttiğimiz ‘‘kendi işini kendin gr’’ masasından kalkmaya çalışan modern akıl en azından artık varoluşsal sorulara kesin yanıtlar aramaya çıkmış görünüyor. Varlık ve yokluk, ölüm ve yaşam hakkında sorulara cevap bulacağı kapıları çalarken ‘‘güvensizlik ve kaybolmuşluk’’¹⁷⁷ hissini bertaraf etmeye alışıyor. Sorgulanmaz bilgiye veya Shultz’un deyimi ile bilgi stoklarına neden ihtiyacımız var? Modern akıl her bilginin sorgulanabilir olmasından g alarak yola çıkmıştı ancak zihin kaygan bir zeminde gezinen bu bilgi yığınlarından oluşan bu muğlak ve sisli alanda nereye doğru yol aldığını kestiremiyorsa, kendisine değişmez ahlaki reçeteler ve bilgi stokları veren yeni dünya mı arıyor? Dine geri dönüşün sebebi bu mu? Bu soruların cevapları için antropolojinin öncelikle kapılarını aralamamız gerekiyor.

Dinler tarihçisi ve filozof Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* isimli çalışmasında, insanın yaradılışı gereği *homo religious* yani dini bir varlık olduğunu belirtirken, temel dinsel tavırların, insanın, evrendeki konumunun bilincine vardığı andan itibaren ilk ve son kez belirlenmiş olduğunun altını çiziyor. Dolayısı ile dinler tarihini, insanlık tarihini bir baştan öbür başa kat eden bir olgu olarak ele almakta Eliade. İlahinin veya kutsalın, özellikle kutsal bir yerde, nesnede veya durumda meydana gelmesi olarak tanımlanan ‘‘hiyerafoni’’ kavramı ve bu kavramın ‘‘simgeleştirme’’ olgusu ile ilişkisine değinen Eliade’ ye göre, simge bir hiyerofaniyi geliştirdiği ya da onun yerini aldığı için önemli değildir,¹⁷⁸ insanoğlu sonsuzluğun içinde yaşamak isteğinin karşılığını dinde bulduğu için önemlidir. ‘‘İnsan tüm düzlemlerde, kutsal olmayan zamandan kurtulmak ve kutsal zamanda yaşamak ister.(...) Sonsuzluğa duyulan zlem, cennet özlemi ile koşut bir özlemdir. Kutsal mekanda sonsuza kadar kalabilmek arzusu, arketipsel olayları ve hareketleri tekrarlayarak, sürekli olarak sonsuzlukta yaşamak isteği ile örtüşür.’’¹⁷⁹ demektedir Eliade. Bu noktada, kutsal simgelerin önemi ve yorumlanması konusunda önemli bir isim olan Amerikalı antropolog Geertz’e bakmak yerinde olacaktır.

¹⁷⁶ Peter Berger ve Thomas Luckmann, *Modernite, ogulculuk ve Anlam Krizi*, (ev. Mustafa D. Dereli), Ankara, Heretik Yayınevi, 2015, s. 60.

¹⁷⁷ Berger ve Luckmann, a. g. e., s. 61.

¹⁷⁸ Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (ev. Lale Arslan), İstanbul, Kabalcı Yayınları,2003, s. 380.

¹⁷⁹ Eliade, a. g. e, s. 389.

Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması* adlı kitabında, kutsal simgelerin anlamı ve gücü üzerinde duruyor. Bir halkın ethosunu yani yaşam karakterini, niteliğini, ahlaksal, estetiksel ve ruhsal durumunu sentezleme işlevi gören simgelerin¹⁸⁰, kişilerin davranışlarını açıklamada hem entelektüel açıdan akılcı bir dayanak hem de duygusal açıdan ikna edici bir role sahip olduğunu belirtmektedir Geertz. Ona göre “din bir simgeler dizgesidir ve insanlarda güçlü, yaygın, uzun süre kalıcı durumlar oluşturacak biçimde hareket eder. Bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleştirir ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler.”¹⁸¹

Öte yandan Geertz, dinsel inançların, anormal olayları ya da deneyimleri- ölüm, boşanma, doğal afet vb durumlarla baş etme kolaylığı sağladığından bahsetmektedir. Din, Geertz’in deyişiyle toplumda karşılaşılan olayların yorumunun yapılabilmesini kolaylaştıran, davranışlar için yol yordam sağlayan bir çeşit “algılama çerçevesi” de teşkil etmektedir.¹⁸² Dolayısı ile Geertz birazdan Berger’de değineceğimiz teodise kavramının kapısını aralayarak dinin aynı zamanda bir tür baş etme stratejisi rolünü de üstlenmiş olduğunu belirtirken bugün dine dönüşün sebeplerinden birini daha bize sunmuş görünüyor.

Berger, *Kutsal Şemsiye* isimli kitabında, Weber’in din sosyolojisinde önemli bir yer teşkil eden ilahi adalet (teodise) kavramı üzerinden dinin hem psikolojik hem de sosyal psikolojik unsurları üzerinde durmaktadır. Berger’e göre din, anlam/mana ve düzen arayışının bir parçası olup ancak beşeri bir girişim olduğu sürece modern bilim tarafından araştırma konusu yapılabilir. Durkheim, Marx ve Weber’in din anlayışlarının güçlü bir sentezini yapan Berger, varlık bilim konusunda hem idealist hem de metaryalist görüşü dışlayan, diyalektik bir bakış açısına sahiptir. Bu yaklaşıma göre din son tahlilde toplumun, toplum ise dinin ürünüdür. Dini kendisiyle kutsal bir kozmosun veya anlamlı bir dünyanın inşa edildiği beşeri bir girişim olarak gören Berger, dolayısı ile dini kutsalın tecrübe edilmesi olarak tanımlamaktadır.¹⁸³ Teodisenin topluma sağladığı kazançları açıklamaya çalıştığı çalışmasında, bu kavramın; düzensiz, vahim ve

¹⁸⁰ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, (Çev. Hakan Gür), Ankara, Dost Kitabevi, 2010, s. 110-112.

¹⁸¹ Geertz, a. g. e., s. 112.

¹⁸² Geertz, a. g. e., s. 116.

¹⁸³ Bknz, Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*, (çev. Ali Çoşkun), İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.

kronik olayları kendi toplumlarının kurulu düzeni ile bütünleştirme imkanı veren yapısından bahsetmektedir.

Böylece, bu olaylara benzerlerinde daima zımnen var olan kaosa sürükleyici çözümlenme tehdidinden neticede korunmuş eşyanın ezeli planında “bir yer” verilir. Bu olaylar esas itibari ile, hem doğal hem de toplumsal olaylardır. Yalnız doğal afet, hastalık ve ölüm düzen açısından açıklanamaz, aynı zamanda insanların toplumsal etkileşimleri esnasında birbirlerine verdikleri sıkıntılarda buna eklenmelidir.¹⁸⁴

Berger, her toplumun, bireysel benin ihtiyaçlarını, endişe ve problemlerini, belirli bir ölçüde inkar edilmesini zorunlu kıldığını ifade ederek, bu benlik inkarını, topluma ve onun düzenine teslim olmanın dinsel yolu olarak açıklamaktadır.¹⁸⁵ Berger’in benlik inkarını, topluma ve onun düzenine teslim olmanın dinsel yolu olarak açıklaması, akla sosyal psikolojini önemli ve ilk isimlerinden Le Bon’u getirmektedir. Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* isimli kitabında, kitlelerin dini hislerini tanımlamaya ve analiz etmeye çalışırken bir tespitte bulunuyor. Aslında kitle psikolojisi söz konusu olduğunda bir dini lidere kendini adamakla, siyasi bir lidere adamak arasında hiçbir fark olmadığını her ikisinin de kökeninde kitle psikolojisi yattığını söyleyen Le Bon, bu psikolojinin ana hatlarını şöyle betimlemektedir. “Yaşama tarzları, iş güçleri, karakterleri yahut zekaları ister benzer ister ayrı olsun, kalabalık bir duruma gelmiş olmaları onlara bir nevi kolektif bir ruh aşılabilir. Bu ruh onları, her biri tek başına, ayrı ayrı buldukları halde duyacaklarından, düşüneceklerinden ve yapacaklarından bütünüyle başka hissettirir, düşündürür ve yaptırır.”¹⁸⁶

Üstün sanılan bir kimseye fazla sevgi, emirlerine körü körüne itaat etmek, inançlarını tartışma imkansızlığı, onları etrafa yayma isteği ve bu inançları kabul etmeyenleri düşman görme, Le Bon’a göre, ister görünmez bir Allah’a, ister putlara, ister siyasi bir fikre bağlı olsun, aslında hep dini içeriklidir. Konu din olduğunda, insan yalnızca yüce bir varlığa inandığı için dindar değildir, ruhunun bütün kuvvetlerini o davaya rehber olan kişiye vakfettiği zaman da dindardır. Kitlelere bir din gerektiğini düşünen Le Bon, tanrı tanımazlığın bile kısa zamanda tarikata dönüşebileceğini, küçük pozitivist mezhebinin varlığının bunun bir ispatı olduğunu söylemektedir. Le Bon bu

¹⁸⁴ Berger, a. g. e., s. 131.

¹⁸⁵ Berger, a. g. e., s. 126.

¹⁸⁶ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, (çev. Hasan İlhan), Ankara, Alter Yayınevi, 2009, s. 169.

satırlarında Auguste Comte'un tablosunu duvara asan ve atında mumlar yakarak her gece onu anarak bir ritüel gerçekleştiren bir grup pozitivist olduğundan bahsetmektedir.¹⁸⁷

Eğer pozitivism babası olan Comte için bile böylesi bir ritüel gerçekleştiriliyorsa kitlelere bir din gerek diyen Le Bon'un haksız olduğunu söyleyebilir miyiz? Nitekim Durkheim benzer biçimde, dinin kaynağının toplum olduğunu ifade ederek toplumsal olguları kutsal ve kutsal olmayan şeklinde kategorize etmiştir. Din aslında yüce bir Tanrıya değil, kutsal olarak atfedilen şeylere inanmaktır. Kutsal olan belirlenir, bununla ilgili olarak örgütlenir, ayin ve uygulamalar başlar.¹⁸⁸

Konunun sosyal psikolojik boyutu böyle iken, yine antropolojinin alanına girdiğimizde Levi Strauss'un, Comte eleştirisi ile karşılaşırız. Fransız antropolog Levi Strauss, *Yaban Düşünce* isimli kitabında, ilkel çağlardan gelen bazı düşüncelerin günümüzde de bir ölçüde korunmakta olduğunu belirtirken, özellikle sanat ve din alanlarında çoğu kez neden olduğunu bile bilmeden "yaban düşünce"nin bu alanlarda etkinliğini sürdürdüğünün altını çiziyor. Comte'un bu durumu, tarihin belli bir dönemine, özellikle fetişizm ve çoktanrıcılık dönemine bağlanmasının yanlışlığını vurguluyor Strauss. Bu nedenle Comte'u "budunbetimsel sezgiden yoksun" olarak niteleyen Strauss, yaban düşünce ile bilimsel veya dinsel yaklaşımın ikisinin aslında iç içe geçtiğini vurgulamaya çalışmaktadır.¹⁸⁹ Fransız filozof Henri Bergson, 20.yy'da akla başkaldırının önemli öncülerinden biri olarak ve insani ve tinsel değerlerin önemini vurgulayan tavrı ile dinin, 20.yy'da yeniden kazandığı statüyü açıklamaya çalışmıştır. "Geçmişte olduğu gibi bugün de bilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplum vardır. Fakat dinsiz bir toplum asla!"¹⁹⁰

Dolayısı ile ister felsefe, ister antropoloji, psikoloji ya da sosyoloji penceresinden bakalım "din" ya da "kutsal" a olan ihtiyacın her daim var olduğunu ve varlığını her şart altında sürdürmeye çalıştığını görüyoruz. O halde modernitenin en tahrip ettiği alanlardan biri olan bu alanlara günümüzde olan geri dönüşe bu anlamda hiç de

¹⁸⁷ Berger, a. g. e., s. 55-60.

¹⁸⁸ Bkz , Emile Durkheim, *Dini hayatın İlkel Biçimleri*, (çev. Fuat Aydın), İstanbul, Eski Yeni Yayınları, 2011.

¹⁸⁹ Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, (çev. Tahsin Yücel), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 259-60.

¹⁹⁰ Henry Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 94.

şaşırmamak gerektiğini söyleyebiliriz. Berger ve Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* isimli kitaplarında modern toplumların bilindik sorunu olan anlam yitimi ve kimlik bunalımı kavramlarına değiniyor ve her toplumun yerine getirmesi gereken antropolojik bir işlevi modern toplumların yerine getiremediğinin altını çizerek şöyle bir yoruma yer veriyor: “Modern toplumlar anlamın üretilmesi, iletilmesi ve korunması için özelleştirilmiş kurumlara sahip olabilir ama artık anlam ve değer sistemlerini toplumun tamamına genel anlamda birbirine bağlayan bir tarz içinde aktaramaz ya da bunları muhafaza edemezler.”¹⁹¹ Modern toplum anlamın üretilmesi ve kotarılması için yeni kurumlar “icat ettiğini”¹⁹² -cinsel ve mesleki danışmanlar, yetişkinlerin eğitimi için özel kurslar, seminerler, kitle iletişim araçları-belirten Berger ve Luckmann, tüm bu araçların, yaşanan anlam krizini toplumun tamamına sirayet etmesine engel olacak biçimde düzenleyen bir panzehir üretmediğini sadece “hastayı daima hayatta”¹⁹³ tutmayı sağladığını belirtiyor.

“Daha önce buraya hiç gelmedik. Geriye burada olmanın neye benzediğini ve onun kalıcı sonuçlarının ne olacağını görmek kalıyor.” diyen Bauman¹⁹⁴ “Geçmişte olduğu gibi omuz omuza durmak ve uygun adım yürümek bir çare olabilir miydi?”¹⁹⁵ sorusunu yöneltiyor.

Yolu kapatan engel, bugünlerde kaderin bireylere getirdiği ortak dertlerin bir araya toplanma özelliğinden yoksun oluşlarıdır (...) Birey, “ortak çıkar”, “iyi toplum” ya da “adil toplum” konusunda kayıtsız, kuşkucu ya da ihtiyatlı olma eğilimi gösterir (...) Acı çeken ötekilerin yoldaşlığının sağlayabileceği yegane avantaj, her bir kişiye dertlerle tek başına savaşmanın diğer herkesin de her gün yaptığı şey olduğunu bir kez daha göstermektedir. Dolayısı ile güçten düşenin yeniden canlanması için yapmaya devam etmesi gereken şey şudur: Tek başına savaşmak!¹⁹⁶

Tek başına savaşmaktan kurtulmak, birbirimizi anlayabilmenin ortak dilini yaratabilmek ve elimizden alınan ahlaki ve kültürel reçeteleri yeniden oluşturabilmek için mi dine dönüyoruz? Özgürlüğün bedelini “güven” kaybı ile ödeyen birey, dine geri

¹⁹¹ Berger ve Luckmann, *Modernite Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, s. 86.

¹⁹² Berger ve Lukmann, a. g. e., s. 73

¹⁹³ Berger ve Lukmann, a. g. e., s. 88

¹⁹⁴ Zigmund Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, (çev. Yavuz Alagon), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 303.

¹⁹⁵ Clarke, a. g. e., s. 64.

¹⁹⁶ Clarke, a. g. e., s. 65.

dönerek hayatına güvenlik mekanizmaları mı inşa etmeye mi çalışıyor? Bu bağlamda, geleneksel dinlerle arasını mesafeli tutmaya çalışan seküler çağın post modern bireylerinin özellikle mistik akımlara doğru kayışını nasıl açıklayabiliriz?

Bu sebeple, Simmel' in mistisizm'e dönüş konusunda ki öngörüsüne ve bu öngörüü oluştururken kullandığı kuramsal zemine bakacağız. Evet Simmel bundan yaklaşık, 100 yıl önce “mistisizme” bir dönüş yaşanacağını öngörmüştü. Bu öngörü gerçekleşti diyebilir miyiz? Türkiye özelinde, şehirli orta ve orta üst tabakada tasavvufa yönelen bu ilgi Simmel' in öngörüsü ile buluşmakta mıdır?

2.1.1. Simmel'in Mistisizm'e Dönüş Öngörüsü: Dinde Formsuzluk İhtiyacı

Mardin'in “modernleşme dehşeti” olarak tanımladığı amaca yönelimli eylemin başat olduğu modern toplum görünümünü, Georg Simmel'in kültür patolojisi olarak tanımladığını ve bu patolojinin bir sonucu olarak modern toplumun mistisizme yöneleceğini öngördüğünü görüyoruz. Simmel, Bauman'ın günümüzde ifade ettiği “daha önce hiç buraya gelmemiştik” cümlesini nasıl yıllar önce kuramsal zemine oturtmuş ve kültür patolojisi yaklaşımını nasıl oluşturmuştur?

Simmel'in geç dönem eserlerine damgasını vuran hayat ve form düalizminde trajik durum, kendini formlar aracılığı ile nesnelleştiren hayatın, aynı formlar içinde asla sürekli barınamamasında ve bu formları hep aşmak durumunda kalmasında ortaya çıkar. Çatışmacı teorisyenler grubuna giren Simmel için düalizmin yarattığı bu durum hayatın mahkûm olduğu bir durumdur. “Zira hayat mücadele ve uzlaşma arasında görelî ayrımı hükümsüz kılan, mutlak anlamda bir mücadeledir. Belki kendisi de bu ayrımı hükümsüz kılan mutlak anlaşma ise ilahi bir giz olarak kalacaktır.”¹⁹⁷ Dolayısıyla Simmel'in kültür patolojisi ile ifade etmek istediği durum ile hayat-form düalizmin yarattığı trajik durumu karıştırmamız gerekmektedir. Bu noktada trajedi kavramını ne olduğu konusunda Scheler'e başvurabiliriz. Scheler'e göre trajedi, bir olayın özündeki çözülmez karmaşıklık, iç içe girmişlik, bir değeri gerçekleştirenle, başka bir değeri yok eden nedensel olaylar zincirinin merkezinde bulunan bir insanın ya da olayın konumudur.¹⁹⁸ Trajedi yaşamın içinde zorunlu olarak vardır. Bu yaşamın kendi iç

¹⁹⁷ Georg Simmel, “Modern Kültürde Çatışma”, (çev. Tanıl Bora, Utku Özmakas, Nazile Kalaycı), *Modern Kültürde Çatışma*, (der. David Frisby), İstanbul, İletişim Yayınları, ss. 57–83, 2003.

¹⁹⁸ İona Kuçuradi, *Sanata Felsefe ile Bakmak*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999, s. 16.

çatışmasından kaynaklanır. Dolayısıyla yaşam içinde trajik durumun ortaya çıkması engellenemez bir durumdur. Bu yüzden acı veren olaylarla trajik olayları birbirinden ayırmak gerekir. Örneğin çürük malzeme nedeni ile bir binanın çökmesi ve bu olayın insanların ölümüne neden olması acı verici bir olaydır ama trajik değildir. Olumlu bir değer yok olmasının sorumluluğunu kesin olarak birine yükleyebiliyorsak, bu değer yok oluşu trajik değildir. Trajik olayda suç vardır ama bu suçun bir suçlusu yoktur.¹⁹⁹ Trajedi, bir değer başka bir değeri yok etmesidir ve bu durum insan ediminden bağımsızdır. İnsan her türlü edimi yardıma çağırabilir ama yaşamın trajedi zorunluluğu özgür iradeyi aşar.

Bir formun diğer bir form ile zaman içinde kaçınılmaz yer değişimi trajik olmakla beraber kültür tarihinin devamı açısından asli bir konum teşkil eder. Dolayısıyla Simmel'in kültür trajedisi tanımlaması ile ifade etmek istediği çok farklı bir durumdur ki zaten Simmel daha da ileriye giderek bunun bir kültür patolojisi olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Simmel, modern hayatta, hayat ve form düalizminin normal akışının sekteye uğradığını düşünmektedir. Hayat artık kendisine dayatılan formlardan değil, form'un bizatihi kendisinden kurtulup kendisini dolaysız olarak var etmeye çalışmanın yollarını aramaktadır. "Hayat ile formları arasında daha en başından mevcut olan, varoluşumuzun ve etkinliklerimizin bir noktasında patlak verecek gizil bir gerilim söz konusudur. Bu gerilimin birikmesi, uzun vadede, kapsamlı bir gerilime yol açabilir. Her form hayata zorla dayatılmış bir şey olarak duyumsanmaya başlar ve o zaman hayat sadece belirli bir formdan değil, her türlü formdan kurtulmaya çalışır. Dolaysızlığı içinde formu eritmeye, kendini form yerine koymaya, kuvvetini ve bereketini dizginlenmemiş o ilk haliyle akıtmaya çabalar. Bugün bu kadim mücadelenin yeni bir evresini yaşıyoruz. Bu artık, hayatla dolu yeni formun eski ve cansız forma değil, bizatihi forma, form ilkesine karşı kavgasıdır."²⁰⁰

Simmel kültür tarihinin başlangıcından beri süregelen hayat form düalizminde ortaya çıkan bu bozulmanın modernizm ile ilişkisini, nedenlerini ve bu nedenlerin nasıl olup da kültürel bir patoloji yarattığının sorusunu cevabını aramaktadır. Bunun için önce formların birbiri ardına geçişinin kısa bir tarihsel analizini yapar. 1914'e dek

¹⁹⁹ Kuçuradi, a. g. e., s. 22.

²⁰⁰ Simmel, a. g. m., s. 59-60.

gelişmiş olan kültür evriminin tarihin bu noktasında nasıl bir kırılmaya uğradığının cevabını bulmaya çalışır. Simmel'e göre her çalkantılı, değişim sancılarının çekildiği dönemin ardında belirli ve yeni bir ideal vardı. Örneğin Klasik Yunan'da ki varlık fikri yerini Ortaçağda Tanrı kavramına bıraktı. Ortaçağ Hıristiyanlığı'nda bütün gerçekliğin kaynağı ve amacı olarak Tanrı görüldü. Tözsel bir varlık fikrinden itaat edilen Tanrı fikrine geçildi ve şüphesiz ki bu yeni toplumsal formlar yarattı (din okulları, kiliseler, yeni toplumsal yasalar). Rönesans ile birlikte giderek Doğa fikri egemen olmaya başladı. İnsanın tanrı karşısındaki "kul" pozisyonu sorgulanmaya başlandı. 17.yy'daki İngiliz Aydınlanması'ndan Fransız ihtilaline uzanan süreçte bireyin özgürleşmesi, hayatın akılcı hale gelmesi ve insanın mutluluk ve kusursuzluk yolunda ilerlemesi ideali vardı. 19.yy'da toplum, hayatın temel gerçeği olarak görülmeye başlandı ve insan toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmekle yükümlü toplumun yapı taşı oluşturulan atom gibi farazi bir varlığa indirildi. Simmel'e göre 20. yy'da ise herhangi bir müşterek fikir altında yaşanmamaktadır. "Oysa ortaçağda Hıristiyan Kilisesi fikri vardı, Rönesans'ta aşkın kuvvetlerle meşrulaştırılması gerekmeyen bir değer olarak dünyevi doğanın yeniden kazanılması fikri. 18.yy aydınlanması, aklın egemenliğinin insanlığı evrensel mutluluğa eriştireceği fikrine dayanıyordu. Alman idealizminin büyük çağı ise bilimi sanatsal imgelerle donatıyor, bilimsel bilgi aracılığı ile sanata kozmik bir genişlik temeli kazandırmak istiyordu. Bugün ise, tahsilli insanlara hangi fikir çerçevesinde yaşadıklarını sorsanız, çoğu uzmanlıkları ile ilgili mesleki cevaplar verir. Bütün hayata dair herhangi bir kültürel fikrin izine rastlayamazsınız."²⁰¹ Simmel'e göre tarihin bu evresinde hayat kendini nesnelleştirebileceği herhangi bir form bulamamaktadır. Çünkü formun oluşabilmesi için önce fikrin oluşması gerekir. Oysa şu an, kapsayıcı bir kültürel fikir için gereken hammadde yok gibi görünmektedir. Bu durumda hayat, tüm formları reddederek kendini dolaysız olarak var etmenin biçimlerini aramaktadır. Simmel, hayatın formları reddederek dolaysız olarak kendini gerçekleştirme isteminin izdüşümlerini yeni sanatsal ve felsefi akımlarda, hatta yeni dinsel yaklaşımlarda bulmaktadır.

Simmel kültür patolojisinin tanımını nesnel kültür ile öznel kültür arasındaki uçurum olarak belirlediğinde aslında hayata kendini dayatan formun, özneye kendini dayatan nesneyle analogisini yapmaktadır. Nesne özneyi hâkimiyeti altına aldıkça, özne

²⁰¹ Simmel, a. g. m., s. 65.

yeni formlar yaratacak düşünsel enerjiye sahip olamamakta, sadece forma karşı tavr almaktadır. Bu da hayatı formsuzluğa doğru itmektedir ki bu patolojik bir durumdur.²⁰²

Kültür kavramı, tinin bağımsız, nesnel bir Şey yaratmasını, nesnelleŐmiŐ olan bu Şey aracılığı ile öznenin kendinden yine kendine doğru giden geliŐmesinin, nesnelleŐmenin yoluna çekilmesini ifade eder. Fakat tam da bu nedenle, kültür için koŐul olan bütünleştirici bir eleman, yani nesnelleŐme, kültürel geliŐmeyi önceden belirlemeye başlar ki bu nesnelleŐmenin kendi başına buyruk geliŐmesi olup çıkar. Bu kendi başına buyruk gelişme öznenin güçlerini t k tir.²⁰³

Form'a savaş a an hayatın aynı konumunu Simmel, dinsel hayatta da gözlemlemektedir. Dinsel eğitimini kiliselerde veya okullarda almış pek çok yetiŐkin insan artık dinsel ihtiyaçlarını dinsel normların veya kurumların aracılığı olmaksızın gidermeye çalışmaktadır. Simmel bunu nedeni olarak başlangıçta hayat ile uyumlu olan dinsel formların zaman içinde esnekliklerini yitirerek dayatmacı bir yapıya b r nmelerini gösterir. Pek çok insan artık dinsel ihtiyaçlarını mistisizm ile karŐılamaktadır. Simmel'e göre bunu iki nedeni vardır. Birincisi dinsel hayatı yönlendiren formlar, o hayat ile bağını yitirmiştir. İkincisi artık insanlar kendilerine yetmeyen bu formlara karşı yeni arayışlar içine girmişlerdir. Mistisizmde her türlü formu aşan, bireyin inancını dolaysız olarak gerçekleŐtirebileceęi bir özgürlük söz konusudur. Simmel'e göre hayat dolaysız bir dinsel ifade tarzı aramaktadır ve bunu mistisizmde bulmaktadır. "Bugün sözü edilen her yeri kapsayan, kendiliğinden hayat süreci olan dinselliktir. Sahip olma değil, olma halidir. Bir inanç bir nesneye sahipse din adını alır ama burada inanç hayatın kendi akışı içinde yer alır. İhtiyaçlar artık dıŐsal bir Şey tarafından karŐılanmaz.²⁰⁴

Günümüzde yaşanan dine dönüşü, genellikle new age akımı içerisinde Yeni Dini Hareketler adı altında incelendiğini görüyoruz. Dolayısı ile günümüz post modern bireyi "anything goes" (herşey mübah) kaosunun içinde kendine bir düzen kurmaya çalışırken Simmel'in dediği gibi "mistisizme" yöneliyor ve geleneksel dinlerin kurallarından kendini soyutlayarak eklektik bir yaklaşımla kendi ibadet ve ritüel

²⁰² Gözde  zelce, *Simmel'in Gözüyle Modernitenin Sosyolojisi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan tezi, 2006.

²⁰³ Werner Jung, *George Simmel'in Yasamı, Felsefesi, Sosyolojisi*, ( ev. Doğan  zlem), Ankara, Ark Yayınevi, 1990, s. 249.

²⁰⁴ Simmel, a. g. m., s. 79.

anlayışını oluşturuyor. Yeni Dini Hareketler çatısı altında incelenen dini yönelimler ve gruplar nasıl özellikler içeriyor buna bakarak tezde incelenen dinsel grubun bu çatı altında incelenip incelenemeyeceğine karar vermek gerekiyor.

Geleneksel kilise kurumuna bir tepkinin ürünü olduğu kadar, ilhamını Doğu dinlerinden alan çeşitli dini oluşumları tanımlayan Yeni Dini Hareketler kavramı, özellikle 1950'li yıllardan bu yana gelişme kaydeden ve birbirlerinden bağımsız bir şekilde gelişerek ortaya çıkan farklı yapılanmaların ortak adı olarak kullanılmaktadır.²⁰⁵ Kiliseler ve mezhepler dini örgütlenmenin yerleşik ve kurumsallaşmış şekli iken, kültürler ise, senkretik ve ezoterik özellikler taşıyan, bu yüzden fazla kabul görmeyen ve dışlanan kültürel normların ifadeleri olan küçük, fakat aktivist dini formlardır.²⁰⁶ Yeni Dini Hareketler çeşitli tipolojiler altında incelenmektedir ve bunlardan yaygın olanlarından biri James A. Beckford tarafından geliştirilen ikili tipolojidir. Mistik Doğu'nun hayata, materyalist Batıdan daha fazla anlam katan inananların oluşturduğu- daha ziyade Asya'nın Hint ağırlıklı felsefi ve mistik geleneğine dayalı- hareketler ilk kategoride yer almaktadır. İkinci kategoride ise, Hristiyan olduklarını söyleyen ve manevî kurtuluşa ermenin çeşitli yolları ile ilgili geliştirdikleri yeni ve farklı öğretiler etrafında bir araya gelen insanların oluşturduğu hareketlere yer verilmektedir.²⁰⁷ Bir üst cümledeki "geliştirdikleri yeni ve farklı öğretiler" tanımlamasının çok kilit bir noktada durduğunu kabul etmek gerekir. Üzerinde çalıştığımız dini grupların, içinde yaşadığı İslam tasavvufu ve onun öğretilerinden farklı bir öğreti geliştirip geliştirmediğine ve müritlerin bu konudaki fikirlerine bakmak bize önemli bir anahtar sunacaktır. Yeni Dini Hareketleri ayırt edici önemli bir nokta da, toplumdaki yaygın din anlayışına ve eski dini hareketlere ²⁰⁸ karşı çıkması ve kendi hareketine üyelere bulmak için misyoner bir anlayışı²⁰⁹ gütmesidir. Tez kapsamında çalışılan dini grupları, Yeni dini hareketler altında inceleyebilir miyiz? Bu sebeble , tasavvufun mistisizm ile ilgisine, tasavvuf ve şariat (bir anlamda form) bağlantısını incelediğimiz dini grupların tasavvufu nasıl algıladığına ve dolayısı geleneksel İslami ritüeller ile bağlantı noktalarına bakacağız.

²⁰⁵ Mehmet Özyay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2006, s. 204.

²⁰⁶ M.Ali Kirman, "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 1, 2003, ss. 27-43.

²⁰⁷ Kirman, a. g. m., ss. 36.

²⁰⁸ Mehmet Ali Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları" *Dini Araştırmalar*, C. 2, S. 4, 1999, s. 9.

²⁰⁹ Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", s. 9.

2.1.2. Dinde Formsuzluk ihtiyacını Tasavvuf(mu) karşılıyor?

İslam tarihi içerisinde, tasavvuf ekolüne ve sufilere yönelik eleştirilerin ana sebeplerinden biri vahdet-i vücûd kavramı ²¹⁰ diğeri ise İslami şeriatı yorumlama ve yaşayış biçimleridir diyebiliriz. İslam dinindeki ibadetler, muameleler ve cezalar olarak adlandırabileceğimiz şeriat; dinin zahiri boyutunu temsil etmektedir. Tasavvuf ise temelinde marifet anlayışı²¹¹ bulunan sufilerin kalp gözü ²¹² tabiri ile ifade ettikleri bir yolla elde edinilen bilginin tüm davranış ve hareketlerde kendini göstermesi halidir ki, bu sebeple tasavvuf bir gönül terbiyesidir.²¹³ İnsanın iç boyutunu ele alan, ahlaki güzellikleri benimseten, dini tecrübeleri zenginleştiren bir yaşama, düşünme ve yorumlama şekli olan tasavvuf zamanla dini bir ilim haline gelmiştir.²¹⁴

Ancak tasavvuf sıklıkla mistisizm ile aynı kefeye konulabilmektedir. Dinlerin herkes için ortak olan ve aynı somut manaya işaret eden zahiri hükümleri şekli birlikteliği sağlar. Dinin formu olarak tarif edebileceğimiz bu yüzünün dışında, kişilerde değişik şekillerde tezahür eden engin mana yüklü yüzünü de mistisizm oluşturmaktadır.²¹⁵ Mistisizm tabiat üstü bir alemle irtibat kurarak akli denemelere dayanmadan sezgi yoluyla eşyanın özüne ait bilgiye ve Allah'a ulaşılacağını ileri süren bir doktrin ve buna inananların halleri, yaşayışlarıdır.²¹⁶ Tasavvufun kendinde içkin olan bu mistisizm tarafından dolayı çeşitli “mistisizm” akımları ile karıştırılması söz konusu olmakta, ve bu durum tasavvufa karşıt bir cephenin oluşmasına neden olmaktadır. Oysa, hiçbir dine mensup olmayan felsefi mistik akımlar da mevcuttur. Dolayısı ile mistisizmin bir yönü ile felsefi bir akım olarak değerlendirilmesi şöyle bir tasnife sebep olmuştur. Dini mistisizm ve La-dini (dini olmayan) mistisizm.²¹⁷

Carl Ernst, İslam tasavvufunun, gerek çeşitli mistik akımlar ve gerekse antik çağ batı felsefelerinin etkisi altında İslam dışı bir akım olarak algılandığını belirtmekte ve bu sebeple 18.yy sonundan itibaren başlayan oryantalist okulu mercek altına

²¹⁰ Mustafa Kara, *Dini Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, Dergâh Yayınları ,1999, s. 84.

²¹¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, s.97.

²¹² Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 98.

²¹³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.16.

²¹⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 7.

²¹⁵ Musa Kaval, “Mistisizmin Dili”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 10, S. 6, Spring 2015, ss. 555-566.

²¹⁶ Süleyman H. Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara , Akçağ Yayınları , 6.Bas, 1996, s.85 .

²¹⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 12.

almaktadır.²¹⁸ Özellikle İran sufilerinin şiirlerinde geçen aşk ve şarap teması sebebi ile tasavvufun İslam ile çok zayıf bir bağlantı içinde veya İslam'dan bağımsız özgür bir mistik akım olarak algılanmaya başlandığını belirtiyor Ernst. Bu algıyı güçlendirmek üzere Sir William Jones ve Sir John Malcolm'un tasavvufun; Hinduizm, Yunan felsefesi ve Budizm'den İslam'a aktarılmış bir doktrin olduğu tezini geliştirdiklerinin altını çiziyor.²¹⁹ Dolayısı ile İslam tasavvufu konusunda Oryantalist yazımın ilk örneklerine bakmak, bu gün hala tartışma konusu olan bu konuyu doğru tahlil edebilmemiz açısından önemli görünmektedir. Sufilerin, Eski Yunan ve Hint felsefi/mistik akımlarından etkilenmeleri sebebi ile İslam dışı yaklaşımları kullandıkları düşünen İslam bilginleri olduğu gibi, oryantalist yazarların bu konuda yaptığı çalışmalar da mevcuttur.

Tasavvufun kaynağı, gelişimindeki tarihi ve kronolojik faktörlerin incelenmesine eğilen ilk kişinin 1893'te *Gechichte der Mystic* isimli kitabı yazan, Dr. A. Merx olduğunu belirtmektedir Nicholson.²²⁰ Tasavvufun gelişmesinde büyük katkıları olan Zünnûn'un görüşlerinin, Dionysios'un eserlerine dayandığını belirten Merx'in savına katılmamakla beraber, Nicholson, tasavvufun teosofi bakımından büyük oranda Yunan felsefesinin ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, Neo-Planton'cu akımın kendi içine yabancı unsurları da alması ve tasavvufun bu akımın etkisi altına girmesi sebebi ile tasavvuf felsefesinin Yunan felsefesini tam olarak yansıtmadığını da belirtmektedir.²²¹

Ben inanıyorum ki, gerçek anlamı ile tasavvufu var eden şartlara baktığımızda, tasavvufu ne Hint ne de Farisi kaynaklara dayandırmak mümkün değildir. Buna mukabil Yunan düşüncesinin ve Şark dinlerinin birleşiminin, özellikle Neo-Platon'culuğun, Hristiyanlık ve Gnostisizm'in birleşiminin bir ürünü olduğu kabul edilmelidir? ²²²

Hint düşüncesinin tasavvufa etkisi olmasını kabul etmekle beraber, Yunan ve Süryani düşüncesinin etkisiyle kıyaslandığı zaman hem geç döneme rastladığını hem de ikinci derece önem taşıdığını belirtmektedir. Tasavvufu etkileyen akımlar olarak

²¹⁸ Carl W. Ernst , "Tasavvuf(Sufism)" *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*, (ed. Richar Martin) Macmillian Reference U.S.A, 2003, s. 2.

²¹⁹ Ernst, a. g. m., s. 4.

²²⁰ Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 1, 1998, s. 9.

²²¹ Nicholson, a. g. m., s. 12.

²²² Nicholson, a. g. m., s. 12-13.

Hıristiyanlık, Neo Platonculuk, Budizm, Gnostisizm (İrfaniyyun) akımlarını sayan Nicholson, tasavvuftaki takva ve zühd hareketlerinin Hıristiyanlıkla paralel olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, sufi kaynaklar, İncil'e ve Hz İsa'ya meyleden sözler nakletmişlerdir ki bu kaynaklarda, Hıristiyan rahipler, sufilere öğüt vericidirler. Tasavvuftaki, ilâhi aşk doktrini, sessizlik orucu, zühdi yaşam, zikir, Hıristiyan kaynaklardan alınmış gibi verilmiştir. *Mystics of Islam*'da da tasavvufun Vedantik, Budistik, Hellenistik kültürler gibi geniş bir yelpazeden etkilendiğini ve orijinal olmadığını vurgulamıştır.²²³ Nicholson'ın bu ifadeleri, tasavvufu, İslâm dininin Hıristiyanlık'tan beslenen bir kolu gibi algılamış ve ispata çalışmış olduğunu teyit eder niteliktedir.²²⁴ Nitekim Nicholson, Platon'un Batı Avrupa'da Ortaçağ Yunan Mistisizmini tesis ettiğini, bu dönemde yazılmış Yunan mistik eserlerin, Yunanca'dan Süryanice'ye tercüme edildiğini, oradan her yere yayıldığını, Batı Asya ve Mısır Müslümanları tarafından kolayca elde edilebileceğini ve Hıristiyanlığın içinde yoğurulan Neo Platonculuk unsurlarının İslâm'a kolayca aktarıldığı fikrini öne sürmüştür.²²⁵

Tasavvuf ile mistisizm arasında süregelen bu tartışmalı alanı netleştirebilmek amacıyla Rene Guenon, tasavvuf ile batı mistisizmi arasındaki farkları belirleme gereği duymuştur.²²⁶ Mistisizmin iki karakteri vardır diyen Guenon, bunları “methodsuzluk ve pasiflik” olarak ifade ediyor. Methodsuzluk sebebi ile mistisizmde teknik kaidelere rastlanmadığının, tasavvufta ise tam tersine tarikatların âdâb-ı erkân denilen hususi usulleri olduğunun altını çizmektedir. Tasavvufta kişinin kemale ulaşma gayreti ile başlayan seyru süluk'un mistisizmin aksine bir mürşidin huzurunda başlayıp ve takibinde devam ettiğini vurgulamaktadır Guenon. Bunun yanı sıra pasiflik karakterinden dolayı mistisizmde çalışma ve gayrete ihtiyaç olmadığını ifade eden Guenon, tasavvufta var olan hizmet anlayışının varlığının altını çizmektedir.²²⁷

Bu farkların yanı sıra, dini mistisizm içinde ele alınarak tasavvuf kavramı, yukarıda kısaca değinildiği gibi tasavvuf, İslami mistisizm²²⁸ şeklinde de

²²³ Nicholson, a. g. m., s. 13.

²²⁴ A.Altunel, “Reynold Alleyne Nicholson'ın Studies in Islamic Mysticism adlı eserinde Sufilere Bakış Tarzı”, Doctora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011, s.8.

²²⁵ Altunel, a. g. e., s. 9.

²²⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 14.

²²⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 14-16.

²²⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 17.

tanımlanmaktadır. Ritter de İslam mistisizmi olarak ele alarak ele aldığı tasavvufun; yaradılışın sebebi, ölüm , doğumun anlamı v acı ve dertlerin ardındaki gizem nedir gibi büyük sorulara cevap aradığını belirtmektedir.²²⁹ Süleyman Uludağ “Tasavvuf, Tekkeler ve Zaviyeler Hakkında” isimli makalesinde statik ve dinamik din ayrımı yapmaktadır²³⁰ ancak elbette Bergson’ın ayrımından farklı bir kavramsallaştırma kullanarak. Uludağ, statik din olarak fıkıh ve kelam ilimlerine dayalı olan İslam anlayışını, dinamik din olarak da tasavvufi yaklaşımını kastetmektedir. Zahirî ilimler İslam’ın bedeni ise tasavvuf İslam’ın ruhudur diyen Uludağ, bedensiz bir ruhun ya da ruhsuz bir beden düşünemeyeceğini ve mistisizm unsurlarının her dinde mevcut olduğunu ifade etmektedir²³¹

Konu toparlandığında, İslam tasavvufunun mistik akımlardan ya da Yunan Felsefesi’nden etkilendiğini öne süren görüşler olduğu gibi, Hristiyanlık etkisi içinde geliştiğine yönelik iddiaların da var olduğunu, İslam tasavvufunun tarihsel süreçte kendi rüştünü ispat etmesi gibi bir sorun ile karşılaşmış olduğunu görüyoruz. Mahmut Erol Kılıç, günümüzde, bu sorunun daha da büyümüş olduğunu vurgular bir biçimde, İslam dünyasında bir gaye sapması olduğundan ve tasavvuf kelimesinin kirletilmesinden dolayı yaşanan bir krizden bahsetmektedir. Günümüzde tasavvufun tenkitle değil “ontolojik bir ret” ile karşılaştığını belirten Kılıç, bunun bin yıllık gelenekte görülmemiş bir durum olduğunun altını çizmektedir. “Mevlânâ’yı tenkit edebilirsiniz, İbnül Arabî’yi de tenkit edebilirsiniz, tarihte edenler olmuştu. Ancak radikal bir redde girdiğiniz zaman burada çok ciddi problem var demektir. Bugün bazı gençlere, İslam dünyasında öyle yanlış formatlama yapılmaktadır ki, dinin rahmet yönü adeta kalmamıştır.”²³² Tasavvuf günümüzde, Vahabiler tarafından İslami bir ideoloji olarak görülmekte ve eleştirilmektedir.²³³ İslam tasavvufuna yönelik saldırılar, akademilerde tasavvuf ana bilim dalı hocalarının da üzerinde önemle durduğu konulardan biri konumundadır. Tasavvufun yanlış anlaşılması ve yorumlanması noktasında tasavvufun mistik geleneklerle karıştırıldığından bahseden. Ekrem Demirli, halk arasında tasavvufun dünyadan el etek çekmek anlamına gelmesinin yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Dolayısı

²²⁹ Helmut Ritter, “Muslim Mystics Strife with God”, *Oriens*, C. 5, S. 1, 1952, s.15.

²³⁰ Kara, *Dini Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, s. 16.

²³¹ Kara, *Dini Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, s. 16-18.

²³² Sabit ve Değişken 3, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43

²³³ Ernst, a. g. e., s. 15.

ile bu durum, hem yanlış bir zahid anlayışına hem de hayatı dönüştürecek bir “insan tasavvuru” ortaya çıkmamasına sebep olmaktadır ²³⁴demektedir.

Araştırma yaptığımız saha açısından konuya yaklaştığımızda, her iki kadın müridin, tasavvufun nasıl tanımladıkları ve bu bağlamda müritlerini nasıl bir tasavvufi hayata hazırladıkları veya onlara nasıl bir model teşkil ettikleri önem arz ediyor. Öncelikle Cemâlnur Sargut’un görüşlerini ele aldığımızda, insanların iki sebepten tasavvufa yöneldiğini, birinin gerçek bir maneviyat susuzluğu, diğerinin dine alternatif bir öğretiyi arayışından kaynaklandığını ifade ederek konuya eleştiri getirdiğini görüyoruz. Sargut, tasavvuf kelimesinin idrakinde olamayanların, tasavvufu dine alternatif bir şey olarak gördüklerini, bu zümrenin varlığının ise hicri ilk asırdan beri görüldüğünü belirtmekte ve şöyle demektedir: “Bu noktada bize çok vazife düşüyor. Bizim bütün yanlış algılarla mücadele etmemiz düşünülemez, onun yerine tasavvufu doğru yaşamaya ve algılamaya dikkat etmeliyiz.”²³⁵ Olağanüstü hadiseler göstermenin tasavvuf ile karıştırıldığının altını çizen Sargut, tam aksine sufilerin keramet göstermekten edep ettiklerini vurgulamaktadır. ²³⁶ Mistisizm ile karıştırılan konulardan biri olan tasavvufun dünyadan el etmek çekmek zannedilmesi konusunda Demirli’yi onaylayan Sargut, düşüncelerini şöyle ifade ediyor:

Dünyadan vaz geçmek çok kolay. Tasavvuf din ve dünyanın önemini ilahî olanla dünyevî olanı dengelemeyi öğretiyor. Dünyada olmak ama onun olmamak, cennetlerden ilim ve hikmeti alıp onu dünyaya iletmek, nihayet tasavvufun özüdür. Tasavvufu kendi maddi yaşamı ile birleştiremeyen bir çok insan var. Bu fikirde olmamaları için yalvarıyorum. Öğretmenlerim, tasavvufun herkes tarafından yaşanabilecek bir yaşam tarzı olduğunu bana gösterdiler.²³⁷

Nefes Yayınevi’nin yöneticisi ve Cemâlnur Sargut’un oğlu olan Kerim Güç, Sargut’un misafiri olarak katıldığı Mesnevi sohbetinde, tasavvuffun Hinduizm ve Budizm ile kurulan ilgisine şu şekilde yanıt vermektedir.

Biz İslam tasavvufu içinde olacağız her zaman. Kadim bilgiler açık net ki bütün kültürleri etkilemiştir. Dolayısı ile ortak noktalar vardır. Birçok

²³⁴ Sabit ve Değişken 3 , a. g. e., s. 48- 49.

²³⁵ Cemâlnur Sargut, *Sohbetler*, (Ed. Arzu. E. Yalçınkaya), İstanbul, Nefes yayınevi, 2013, s. 35.

²³⁶ Sargut, a. g. e., s. 29-34

²³⁷ <http://www.Cemâlnur.org/contents/detail/hakknda-yazanlar/13>, Ayeda H. Naqvi, “ İstanbul Gülü”, *Elixir Dergisi*, S. 2, 2006.

doktrin oluşmuştur ama bizim doktrinimiz İslam doktrindir. Şeriat üzerine kurulu bir yapımız var. Hz.Mevlânâ'nın dediği gibi bir ayağım şeriatla ve bir ayağım yetmiş iki milletle bir! Şeriat kelimesi bir algı yönetimi olarak yanlış, kötü çirkin bir şeymiş gibi gösterilmeye çalışılıyor ama şeriat demek Allah'ın yolu demektir ..²³⁸

Kadim bilgiler ile tasavvufun ortak noktaları olduğunu ifade eden bu konuşma, Erol Güngör'ün, tasavvufun geniş manada bir mistisizm hareketi olması dolayısı ile bütün mistik cereyanların genel karakterini taşıdığını belirtmesi ile buluşur niteliktedir.²³⁹ 21. yy'a kadar tasavvuf hareketinin sünni doktrin ile bütünleşememesi sebebi ile şüpheli bir tavır ile karşılaşmış olduğunu belirten Güngör, Gazali'nin sünni Müslümanlık ve sufilik arasında köprü oluşturacak görüşleri sayesinde rüştünü ispat eden bir konuma yükseldiğini vurgulamaktadır .²⁴⁰

Ken'an Rifaî Mevlid-i Şerifi'nde tanışılan North Caroline Üniversitesi'nden Amerika'lı bir kız öğrenci, Mevlânâ üzerine master tezi hazırlamak istediğini belirtirken şöyle ifade etmiştir kendini: “Mevlânâ'yı çok seviyorum. Onunla huzur buluyorum. Onun öğretisini daha çok öğrenmek istiyorum. Mevlevîlerle birlikte olmayı, onlar gibi olmayı istiyorum, yani Mevlevî olmak istiyorum.” Bu öğrenciye “Müslüman mı olmak istiyorsun yani” diye sorulduğunda ise şöyle cevap vermiştir: “Hayır, açıkçası Müslüman olmak konusunda henüz kendimi hazır hissetmiyorum!”²⁴¹ Müslüman olmakla Mevlevî olmak arasında ayırım yapan bu Amerikalı öğrenci, İslam dışı coğrafyalarda tasavvufun, “new age spiritülleğin eklektik bir formu”²⁴² olarak görüldüğünü söyleyen Ernst'i doğrulamaktadır. Ernst bugün Amerika ve Avrupa'da kendini sufi olarak tanıtan ancak Müslüman olarak görmeyen önemli sayıda kişi olduğunu belirtmekte ve bunun nedenini bir sufi hoca olan Hazrat Inayat Knah'ın, 20. yy'ın ilk yarısında, tasavvufu “İslam ile bağlantısı olmayan evrensel mistik bir öğreti” olarak sunmuş olmasında görmektedir.²⁴³

Dolayısı ile günümüzde, mistisizm ve tasavvuf öğretilerini kombine ederek eklektik bir yapı kuran, İslam dışı bir tasavvuf anlayışını yerleştirmeye çalışan bir

²³⁸ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, 8. Ocak. 2016.

²³⁹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1982, s. 210.

²⁴⁰ Güngör, a. g. e., s. 185

²⁴¹ Katılımcı Gözlem, Ken'an Er Rifaî Anma Mevlid-i Ken'an er Rifaî Dergâhı, Fatih, İstanbul, 7. Temmuz. 2014.

²⁴² Ernst, a. g. m., s. 16

²⁴³ Ernst, a. g. m., s. 15

akımın var olduğunu söyleyebiliriz. Ve bu durum tarihsel süreçte eleştiri oklarına maruz kalmış tasavvufu, günümüzde yeni tartışma cephelerine taşımaktadır. Sargut, yurt dışında yaygınlaşan bu durumun farkındalığı ile düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

Zannediliyor ki şeriatı atlayalım hiçbir zorluğa katlanmayalım rahat rahat yaşayalım tasavvufu. Bu tür çok insan var yurt dışında. Amerika’da bir prof arkadaşım bana sordu: “Ben tasavvufu çok seviyorum ama bir dine ait olmak istemiyorum olur mu?” Katıyyen olmaz! Çünkü tasavvuf şeriatın koruması altındadır. Burada şeriatın kastedilen softalık değildir. Allah’ın emirlerine uymak demektir. Namaz sayesinde Allah insanı bir programa sokar. İçki de içeyim, hiçbir ibadeti de yapmayım ama ben mutasavvıfım diyen çok kişiler görüyoruz Batı’da. Bu tasavvuf değildir. Şeriatı bir ten olarak düşünün tensiz bir vücut olabilir mi? ²⁴⁴

Martin Lings, “tasavvuf zahirliği, onun İlahi İsimlerden biri olan ez-Zahir olması nedeniyle hariçte bırakamaz, aslında zahir, batın ile iç içedir, sufi için zahiriliğin tamamı, batın ilgili olmak zorundadır” diyerek zahir batın ilişkisini tanımlamaktadır.²⁴⁵ Bu görüşe paralellik arz eder biçimde, H. Nur Artıran, şeriata uymanın gereğini şu sözlerle belirtiyor.

Kuran-ı Kerim ve hadislerin bir zahir boyutu vardır, ama bir de o sözü söz yapan, o sözün ruhu vardır. İşte bazı ulu sultanlar, bu batın boyutunu da bilirler ve bizlere anlatırlar. Ama bu demek değildir ki ayetlerin ve hadislerin ve manevi büyüklerin içsel boyutunu bilmek ve buna göre amel etmek lazım! İşin zahiri boyutunu, şeriatını ihmal ederek, batını boyutuna zaten ulaşamayız. Önce zahiri boyutunu en iyi şekilde anlayacağız ondan sonra batını boyutuna bize yol verecekler.²⁴⁶

Şimdi Sargut ve Artıranın’ın müritlerinin tasavvufun özellikle şeriat konusunda fikirlerini ve tasavvufu hayatlarına nasıl aktardıklarına bakacağız. Sargut’un 1.halka müritleri 40 yaş üstü odak grup erkekler görüşmesinde bir müridi şöyle demektedir. “Bu yolda yürüyebilmek için önce işin şer’i kısmını tamamlamak gerekiyor. Yani Hocam’ın hep dediği gibi namaz,²⁴⁷ oruç, zekat ve diğer farzlar olmalı ki bu yolda siz bir zırh gibi bir kabuk gibi sizi korusun ki yol alalım.”(OGG,3, 1). Namazın önemini vurgulamasının yanı sıra içki konusunda şeriata riayet edilmesi konusunda uyarı getirmektedir Sargut:

²⁴⁴ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, Ocak 2016.

²⁴⁵ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, (çev. Veysel Sezigen), Vural Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 110.

²⁴⁶ Ab-ı Hayat Programı, Cine5 Kanalı, 12. Kasım. 2015.

²⁴⁷ Sargut’un namazın önemini anlattığı *Gözümün Nuru Namaz* adlı bir kitap çalışması da bulunmaktadır.

“Arkadaşlar bazen hatır için ya da sosyal bir ortama ayak uydurma adına içki içebiliyoruz, bunu yapmayalım. Allah’ın bize emrini kul hatırı için mi çiğneyeceğiz?”²⁴⁸ Sargut’un II. halka müridi derinlemesine görüşmesinde düşüncelerini şu şekilde dile getiriyor:

Ben o kadar dağınık yaşıyordum ki! Ne kalktığım saat belli ne yattığım saat! Bana dayatılan her şeye isyan ediyordum, kuralları sevmiyordum. Ama manevi bir ihtiyacım vardı. Televizyonda Cemâlnur Hoca’yı gördüm sohbeti beni kendine çekti sanki. Mesnevi sohbetlerine geliyorum 3 yılı geçti sanırım. Namaza başladım ve hayatım zamanla bir düzene girdi. Allah’ım ile randevum var gibi hissediyorum 5 vakit ve bu benim için müthiş bir şey, kayıp gibiydim çünkü ben. (KG,40 yaş altı kadın, sanatçı).

Cemâlnur Sargut’un Mesnevi Sohbetlerinin yapıldığı Altnunizade Kültür Merkezi’nde sohbet sonrası müritlerin bir araya geldiği kafeteryada, II. halka müritlerin konu ilgili görüşleri katılımcı gözlemci notlarına yansımıştır. 4 kadının çay içtiği bir ortamda, tırnakları ojeli bir kadın müridi uyarmak isteyen 55 yaşındaki bir başka kadın mürit şöyle bir konuşma yapmıştır. “Ben kaç yıldır oje sürmüyorum, oje abdeste engel teşkil eder, bu yola giren insan abdestini alıp namazını kılıyorsa buna da dikkat etmesi gerekir. Sargut Hoca’da oje gördünüz mü hiç? Yani lütfen dikkat edelim bence arkadaşlar.”²⁴⁹ Bu konuşmayı yapan Sargut’un müridi kadınla derinlemesine görüşme yapıldığında, şeriat hükümlerine uymanın hayatında yarattığı değişime şu şekilde değinmiştir.

Ben 20 yıl kuaförlük yaptım, kendi dükkanım vardı. Çok bakımlıydım, saç makyaj oje her şey yerindeydi yani. Ama bir anlam da boş yaşamışız kızım. Ben şeriata riayet edince sanki kendime geldim. Yani o bir düzen getiriyor hayatına nasıl anlatılır ki yani yaşamayana da saçma geliyor biliyorum, kendimden biliyorum yani. Sağ olsun Cemâlnur Hocam toparladı bizim gibileri. (DG,5).

Sargut’un müritlerine benzer cevaplar Artıran’ın müritleri tarafından da verilmiştir. Tasavvuf ve şeriat ilişkisi hususunda Artıran’ın müritlerinin görüşleri şu şekildedir. “Şeriat daha çok zahirî bir düzen bilgisi gibi görünse de bâtınımız için çok gerekli olduğunu düşünüyorum. Şeriat tasavvufun bir kısmı, sanırım Hazreti Pir’in belirttiği gibi, kabuk cevize ne ise Şeriat de tasavvufa odur.” (DG,24).

²⁴⁸ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, Nisan 2014.

²⁴⁹ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, 26. Aralık. 2013.

Şeriat olmaz ise tasavvuf gerçek tasavvuf değildir bana göre. Sema bir aşk ritüelidir denir ancak direğin yani sol bacağın da yere sağlam bastığı taktirde. İşte o direk, şeriattır. Şeriatın sağlam ise artık istediğin gibi döner durursun bu alemde. Ama ret eder isen veya bu kadar olsa yeter dersin nereye döndüğünü nasıl döndüğünü anlayamaz, sonra kendini başka bir yerde bile bulabilirsin. (DG, 26).

H. Nur Artıran'ın, görüşülen 19 müridi soruya benzer cevaplar vermiştir. Cemâlnur Sargut'un görüşülen ihvanı ve II. halka müritleri de bu konuda Artıran'ın müritleri ile fikir birliği içerisinde. Dolayısı ile gerek Sargut gerekse Artıran'ın müritleri, Simmel'in öngörüsü ile forma başkaldırarak mistik akımlarda dini yaşatacağını belirttiği oluşumlardan farklılık göstermektedir. Aksine hayatlarının bir döneminde "formsuz" ya da bir anlamda kuralsız yaşayan bu çağın seküler bireyleri artık hayatını bir kaide üstüne oturttüğünü düşündüğü İslami "şeriat" ipine sarılmakta ve hayatına getirdiği bu yeni düzen içinde post modernizmin herşey mübah (anything goes) anlayışına bir anlamda tepkisel bir tavır sergilemektedir. Bu duruma "formsuzluğa karşı forma" geri dönüş diyebiliriz. Habermas'ın ifadesi ile seküler çağdan post seküler çağa geçtiğimiz bu dönemde, post modernizmin kuralsızlığına karşıt yaklaşımlar yaygınlaşacak mı sorusunun cevabı ise hem zamana hem de yeni araştırmalara muhtaç görünüyor. Ve bu araştırmalar artık yaşadığımız döneme post modern demek mümkün müdür sorgulamasını da beraberinde getirebilecektir kanısındayız.

2.2. ÇOKLU MODERNİTE BAĞLAMINDA ÇOKLU SEKÜLERLİKLER

Çoklu moderniteler kavramı olduğu gibi, çoklu sekülerleşme kavramı da mümkün müdür sorusundan hareketle ele aldığımız bu bölüme sekülerleşme paradigmasının tarihsel yolculuğuna bir göz atarak başlıyoruz. Böylece ele aldığımız araştırmanın hangi seküler teori altında incelenebileceğinin ip uçlarını yakalamaya ve Türkiye'nin kendi modernleşme deneyiminden hareketle oluşan seküler-dindar gerilimin ya da geçişgenliğinin imkanlarını anlamaya çalışacağız.

Karel Dobbelaere, Roy Wallis, Peter Berger ve günümüzde Steve Bruce'un temsilciliğini yaptığı²⁵⁰ klasik paradigma, bilimsel ve endüstriyel toplumda dini inanca olan ihtiyacın kaybolacağı ya da gerileyeceği iddiası ile yola çıkmıştı. Teori sadece din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması yönündeki kurumsal anlamda bir kopmaya

²⁵⁰ Özay, a. g. e., s. 129.

değil, aynı zamanda ve hatta özellikle “bireysel” dindarlık boyutunda bilincin kutsal olandan kopmasına ve doğaüstü olana yönelmekten vazgeçen modern akılın gelmekte olan zaferine vurgu yapıyordu. Sekülerleşmeyi dini çökerten ya da geriletken bir unsur olarak görmenin eleştirisi ile ortaya çıkan Yeni paradigma ise klasik paradigmanın aksine, kutsalın vazgeçilmezliğine vurgu yaparak, kurumsal sekülerleşmenin zihinsel yani bilinç seviyesinde sekülerleşmeye yol açmadığının²⁵¹ altını çizmeye çalışıyor. Rodney Stark, William S. Bainbridge, Robert Finke, Grace Davie ve Peter Berger’in savunuculuğunu yaptığı bu paradigma dinin kurumsal boyutuna odaklanmaksızın, bireysel dindarlığı ön plâna çıkararak zihinsel süreçlerde tarih boyu süregelen din ve kutsala olan ihtiyacı ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısı ile Yeni paradigma, dinin geleneksel anlamda görünüş biçimleri dışında da var olabileceğinden hareketle, modern toplumun oluşumu ile dinin ortadan kaybolacağı görüşüne karşı çıkar. R.Towler’ın dinsel inanışların toplamı olarak nitelediği ‘common religion’ ve R.Bellah’ın politik değerlerin dinsel nitelik kazanması şeklinde tanımladığı “civil religion” kavramı dinin şekil değiştirerek yaşaması düşüncesine dayanan kavramlaştırmalardan bazılarıdır.²⁵²

Burada dikkat çeken önemli bir isim var ki kendisinin hem klasik paradigma hem de yeni paradigma içinde yer aldığını görüyoruz. Peter Berger! Berger’in “toplumsal seviyedeki bir sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir.”²⁵³ cümlesinin, seküler paradigmanın önemli meselesi olduğu aşıkardır. Çünkü Berger bu makaleden otuz yıl önce tam da bu cümlelerin tersini yazmış olduğu klasik paradigmanın önemli bir bayraktarıydı. Dinin toplumsal bir ürün olduğu yolunda Durkheimci görüşe katılan sosyal bilimciler o yıllarda, toplumsal kurumların sekülerleşmesi durumunda “zihinlerin” de sekülerleşeceğini varsayarak dinin her alanda ortadan kaybolacağı/gerileyeceği konusunda hem fikirdiler. David Martin gibi bu görüşü sorgulayan birkaç sosyolog var olsa da bu güçlü akım karşısında muhakkak ki sesleri oldukça cılız kalıyordu. Martin, klasik paradigmanın 50 ve 60’lı yıllarda dini, sosyolojik teorinin emirlerine uydurmak ve onu politik bir olay veya milliyetçilik gibi bir olgu

²⁵¹ Peter Berger , “Sekülerizmin Gerilemesi, Sekülerizm Sorgulanıyor”, (Der. &Çev: Ali Köse), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* , İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 13.

²⁵² Nuray Mert , “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, İstanbul, *Cogito*, C. I, S.1, YapıKredi, 1994, s. 90.

²⁵³ Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi, Sekülerizm Sorgulanıyor”, s. 13.

seviyesinde göstermesini eleştiriyor ve tarihin sosyolojinin kendi varsayım ve kavramlarını taşıyan bir ambalajla yeniden dağıtıma sunulduğunu ifade ediyordu.²⁵⁴ Dolayısı ile bugün çok daha yaygınlaşmış bir biçimde sekülerleşmenin bir paradigmadan ziyade bir “ideoloji” olduğu ve bu ideolojinin dünyayı anlamlandırma ve realiteyi inşa konusunda din ile yarıştığı tartışılmaktadır.²⁵⁵ Bu tartışmanın varlığı bir yana, klasik paradigmanın o dönem çığırkanlığını yapanlar tarafından da dönüştürülmesi sekülerleşme paradigmasında hızlı bir değişim dönemine girildiğinin bir göstergesi.

Yeni paradigmanın bu alandaki literatüre kattığı önemli saptamalar biri de Grace Davie’ye aittir. Davie, Kuzey Avrupa’da yaptığı araştırmalarla, “aidiyet duymadan inanma” ve “inanmadan ait olma” kavramlarını ortaya koyarak kanıksanmış dindarlık tanımlamalarına yeni bir boyut kazandırdı. Aidiyet duymadan inanma kavramını Luckmann’ın, “görünmeyen din” kavramından yola çıkarak geliştiren Davie,²⁵⁶ bu analizi ile kurumsal bazda sekülerleşmenin bireysel dünyada tezahür etmediğini/etmeyebileceğini göstermeye çalışıyor.

Sekülerleşme kavramına getirilen açılımlardan birini tarihsel süreçte sekülerleşme kavramını inceleyen Stark ve Bainbridge yaratıyor. Sekülerleşmenin sadece modernleşme dönemine ait bir olgu olmadığını belirterek dini toplumlarda, her dönem dinsel geleneklerin zayıflamasına ya da çökmesine sebep olan olayların yaşandığını ama asla dinin tamamen ortadan kaybolmadığını belirten Stark ve Bainbridge,²⁵⁷ sekülerleşmeyi dinin çökerticisi olarak değil dini değişimin habercisi olarak görmektedir. Hamilton’a göre bu konu, sekülerleşme tartışmalarında problematik bir konuyu gündeme taşımaktadır.²⁵⁸ Sekülerlik modern döneme ait bir olgu mudur değil midir sorusu bugün tartışmaların ana eksenlerinden biri görünümündedir.

²⁵⁴ David Martin, “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, (Der. &Çev: Ali Köse), *Sekülerizm Sorgulanıyor:21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 190.

²⁵⁵ Oswell Conrad, “Seküler Çan Kuleleri”, (Der. &Çev: Ali Köse), *Sekülerizm Sorgulanıyor:21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 194.

²⁵⁶ Özey, a. g. e., s. 183.

²⁵⁷ Köse, a. g. e., s. 429.

²⁵⁸ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Routledge, 2002, s. 189.

Klasik ve yeni paradigmanın hem bir sentez hem de eleştiri noktasında durarak bu tartışmalara önemli bir açılım getiren bu eklektik yaklaşım²⁵⁹ ise yeni tartışmalara zemin hazırlar bir konumda duruyor. Jose Casanova, Mark Chaves, Conrad Oswalt ,David Yamane'ın içinde yer aldığı bu paradigma, ikinci yani yeni paradigma'nın çalışmalarını Amerika özeline ve bireysel dindarlığa indirgemesini eleştirmektedir. Casanova, modernitenin dinin kamusal ve özel alandaki varlığını sona erdireceği savını ileri süren eski paradigma ile dinin kurumsal boyutuna hiç gönderme yapmayan yeni paradigmayı eleştiri olarak gündeme getirerek dinin kamusal alandaki varlığına yer vermeyen herhangi bir modern teorinin eksik kalacağını ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın temel argümanı; din ile sekülerleşmenin uzlaşamayacağı yönündeki bir sekülerleşme anlayışına karşı çıkmaktır.²⁶⁰

Dolayısı ile her iki olguyu birbirinin karşı kutuplarında ele almak yerine birbirini karşılıklı olarak değiştiren ve dönüştüren “dialektik” bir yaklaşımla inceliyor eklektik paradigma. Fakat bu yaklaşımı geliştirirken “din”, “kutsal” a geçiş yapıyor, dolayısı ile sınırları ve kapsamı daha görece daha özgür bir alanda hareket ediyor. Oswalt, bu yaklaşım ile din ile sekülerlik ilişkisine bakıldığında, geleneksel dini yapıların dönüşüme direnmesi muhtemel olduğundan son yıllarda kavramın “kutsal olana dönüş” şeklinde ele alındığının altını çiziyor.²⁶¹Bu düşüncesini dikkat çekici bir başlık altında ele aldığı makalesinde dile getiriyor: Seküler Çan Kuleleri!

Oswalt'ın makalesine verdiği bu başlık, onun tam da savunduğu paradigmanın ipuçlarını barındırması açısından ilginçtir. Oswalt, bu makalesinde dini ve seküler şeklinde mutlak bir ayrışmanın var olmadığını belirterek her iki olguyu karşılıklı etkileşimine vurgu yapmakta ve kutuplaştırıcı yaklaşımları eleştirmektedir. “Bana öyle geliyor ki seküler ve dini dünya birlikte var olmuşlardır. İki dünya birbirlerini beslemeseler bile etkilemektedirler. Bu nedenle bugün kutsal ve seküler şeklinde oluşan kutuplaşmanın, din ve kültür arasındaki ilişki bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir.”²⁶²

²⁵⁹ Özay'ın kavramsallaştırmasıdır.

²⁶⁰ Özay, a. g. e., s. 197-204.

²⁶¹ Conrad, a. g. m., s. 191

²⁶² Conrad, a. g. m., s. 192

Tartışmaların problematik yapısının sadece tarihsel süreçte sekülerliğin izine çıkılmasında değil aynı zamanda, “din nedir” sorusuna verilen yanıtların farklı olmasının altında yatmaktadır diyen Hamilton, bu anlamda da konunun tartışmalı yapısına dikkat çekiyor.²⁶³ Örneğin Luckmann, din olgusunu var eden antropolojik şartları analiz etmeye çalışırken çoğu davranışlarımız altında yatan, insan doğasında kendiliğinden var olan dini saiklerin varlığına işaret ediyor. Bireysel din hiçbir toplumsal kurumdan güç almamalı diyen Luckmann “dinin özelleşmesi” üzerine vurgu yaparak, dindarlığı kurumlara devamlılık olarak ele alanları eleştirmiştir.²⁶⁴ “Dinin insanoğlunun aşkına yönelik potansiyelinin toplum içinde toplumsal süreçlerde gerçekleştirildiği” savunan yönü ile Luckmann²⁶⁵ din tanımlamasını tartışmalı bir noktaya çeken teorisyenlerden biri konumundadır.²⁶⁶

Şaşırtıcı bir biçimde, böylesi bir tartışmanın varlığının temellerini Durkheim’in attığını ve bu konuyu vurguladığını görüyoruz. Durkheim *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* isimli kitabında şu satırlara yer veriyor. “Din ile kastedilen şeyin ne olduğunu tanımlamakla işe başlamak gerekir. Eğer bunu yapamazsak ya dinle ilgili olmayan herhangi bir düşünce ve pratikler sistemine din adını verme riski taşıyacağız ya da dinin gerçek tabiatını idrak etmeksizin pek çok dini gerçeği bir tarafa bırakacağız.”²⁶⁷ Dolayısı ile görüyoruz ki Hamilton’ın vurgulamaya çalıştığı “din” tanımlamasının tartışmalı boyutunu Durkheim yaklaşık 150 yıl öncesinde öngörmüş ve Luckmann ile başlayan bu yaklaşımı “riskli” bulduğunu belirtmiştir.

Dünyanın herhangi bir ülkesinde deneyimlenen ve hali hazırda deneyimlenmekte olan sekülerleşme olgusunu analiz edebileceğimiz yeni bir sekülerleşme paradigmasına ihtiyaç var mıdır yoksa din ve modernleşmeyi karşılıklı

²⁶³ Hamilton , a. g. e., s. 187

²⁶⁴ Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükkural, Kurtuluş Cengiz, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve yaşam biçimleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 32.

²⁶⁵ Özay, a. g. e., s. 4.

²⁶⁶ Hariri, Bilişsel Devrim’in başlaması ile kurgunun ortaya çıktığını ve böylece insanoğlunun çok farklı hayali gerçeklikler yaratarak dinleri kurguladığını belirtmektedir. Böylece milyonlarca insanın aynı ortak değer altında yaşatılması mümkün olmuştur²⁶⁶ ki bu aslında iktidarın devamını sağlayacak olan bir tür yönetim ilkesidir. Hariri, kültürü oluşturan öğelerin tamamının aynı amaçla kurgulandığını belirtirken “din” hayali unsurlardan biri olarak bu kurguda yerini almaktadır. “İnsanların Hristiyanlık, demokrasi veya kapitalizm gibi hayali düzenlere inanmasını nasıl sağlarsınız? Öncelikle hayali olduğunu asla itiraf etmemelisiniz. Daima toplumun sürekliliğini sağlayan düzenin tanrılar veya doğa yasaları tarafından yaratılmış nesnel bir gerçeklik olduğunu iddia etmelisiniz.” Bkz. Yuval Noah Hariri, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*, (çev. Ertuğrul Genç), İstanbul, Kolektif Kitap, 2015, s. 169.

²⁶⁷ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, İstanbul, Eski Yeni yayınları, 2011, s. 23.

etkileşim şemsiyesi altında inceleyebileceğimiz bir kavramsallaştırma yeterli olacaktır sorusu akla geliyor. Bu noktada, tezde Taylor'ın sekülerleşme paradigmasına getirdiği açılımdan yararlanmayı düşünüyoruz. Taylor, *Seküler Çağ* adlı kitabında, din ve sekülerlik olgularına kutuplaştırıcı bir yaklaşımdan ziyade birbiri arasında geçişgenlikler üzerinden yaklaşarak, aslında çoklu modernitenin sekülerlik bağlamında bize bir açılımını sunuyor diyebiliriz. Şöyle ki; modernliği “Batı” ekseninden kaydıran ve farklı coğrafyalarda farklı modernlikler olabileceğinden hareketle sekülerliğin seyir defterinin farklılaşabileceği vurgusunu taşıyan kitabında Taylor, “çoklu moderniteler” olabildiği gibi “çoklu sekülerlikler” de olabileceği fikrini vurguluyor.²⁶⁸ Farklı ulusal, kültürel ve dinsel bağlamlarda birden çok sekülerizm olduğunu ve Türkiye’de batı-dışı sekülerlikler yaşandığını söyleyen Göle²⁶⁹de Taylor’ın bu yaklaşımını onaylar konumda durmakta ve yeni sekülerleşme yaklaşımları ihtiyacını ortaya koyan tavrı ile aslında Taylor’ın kitabında ıskaladığı farklı coğrafyaların sekülerleşme tarihine ait çalışmaları kışkırtmaktadır. Nitekim, Andrew Davison, sekülerizmi hermeneutik bir yaklaşımla ele alarak günümüzde çeşitlenen modernlik anlayışları gibi çeşitlenen bir sekülerizm algısı olduğunu belirtirken, ne modernliğin ne de sekülerizmin “insanların onlar hakkındaki kavrayışları dışında bir anlama sahip olmadığını”²⁷⁰vurgulamaktadır.

Din ve moderniteyi birbirinin zıt kutupları olarak değil, birbirini karşılıklı olarak değiştiren ve dönüştüren dialektik bir yaklaşımla ele aldığı için “çoklu sekülerleşme” yaklaşımı bu görüş altında incelemenin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Çoklu sekülerleşme yaklaşımı bize, din ve modernite dönüşümlerinin farklı coğrafyalardaki çoklu görünümünü sunacaktır. Dolayısı ile Taylor’ın araladığı bu kapıdan geçerek “çoklu sekülerleşme” yi din ve modernliğin dialektik yapısı altında ele almak ve tezin araştırma örneğine bu kapıdan ışık tutmak yerinde olacaktır kanısındayız.

Konunun neden “laiklik” yerine “sekülerlik” adı altında incelendiği sorusu akla gelebilir. Buna cevaben devletin kurumsal boyutta din olgusu ile olan ilişkisi olarak ele alabileceğimiz laiklik kavramının sekülerleşme kavramının çok boyutlu yapısı içinde dar

²⁶⁸ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2012, s. 11.

²⁶⁹ Göle, a. g. e., s. 11.

²⁷⁰ Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 76.

bir alanı işgal ettiği ve tezde ele alınana araştırma grubunun makro(toplumsal), mezo (kurumsal) ve mikro(bireysel) düzeyde düşüncelerini aktarma da yetersiz bir kavramsallaştırma olarak görüldüğünü belirtmek gerekir. Dolayısı ile, Dobblearé'ın sekülerliğin çok katmanlı yapısına yaptığı vurgu,²⁷¹ önemli bir saptama olarak tezde yerini alıyor. Ancak elbette ki sekülerliğin bir boyutu olarak ele alabileceğimiz “laiklik” kavramı Türkiye'nin modernleşme sürecinde bir gerilim eksenini olarak var olduğundan, bu gerilimin etrafında şekillenen çoklu sekülerleşme görünümleri ile karşı karşıya olduğumuz düşüncesindeyiz ve önümüzdeki bölümde bu konuyu ele alacağız.

2.2.1. Seküler ve Dindar Muğlaklığı İçinde Yeni Bir Desen (Mi)?

Seküler ve dindar kavramlarını birbirine kutuplaşmış mı yoksa birbirini dönüştüren bir yaklaşımla mı ele alacağımız “din” olgusunu nasıl tanımladığımızdan geçiyor. Son yıllarda eklektik paradigma savunucularının ifade ettiği gibi artık din olgusunun ele alınışı kutsal olana doğru kaydırılmış durumda ve buna önceki bölümde değinmiştik.

Durkheim'in yıllar öncesinde ifade ettiği din tanımlamalarında oluşacak farklılıkların bugün din sosyolojisi alanında çalışanların karşılaştıkları önemli bir problem olduğunu belirtmek gerekir. Kendi araştırmasını yapan bir din sosyoloğunun, “din” olgusunu hangi kapsamda ele aldığını iyi belirlemesi gerekiyor. Din, geleneksel dinlerin sınırları içinde midir, yoksa her şey dini bir saik mi içerir ya da sadece kutsal olana atfedilen midir din? Sekülerleşme paradigma tartışma konularının mihenk taşlarından birinin bu tanımlamalar arasındaki farklılıklar olduğu düşünülürse, nasıl bir karmaşık bir alan içinde bulunduğu daha belirginleşir. Dolayısı ile tez de incelenecek grubu teorik bir zemine oturtacağımız bir din tanımlamasına ihtiyacımız var.

Luckman'ın neredeyse her şeyi dini bir saikle nitelendirdiği kavramsallaştırmasından, eklektik paradigmanın “kutsal” olanı din olarak tanımladığı bir alanda gezindik. Bu tezde incelediğimiz dini alan ise, İslami düşünce ekollerinden biri olan ve Anadolu'da kökleri neredeyse bin yıla dayanan “tasavvuf” dur. Dolayısıyla geleneksel dinin sınırları içine girdiğimiz bu araştırmada, aynı zamanda tasavvufun modernleşme sürecinde geçirdiği değişimi araştırma özelinde inceliyor olacağız.

²⁷¹ Bkz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Mardin'in iddia ettiği gibi halk dindarlığına bir geri dönüş yaşıyor mu? Köklerini Anadolu tasavvufundan alan, Ocak'ın ifadesi ile "evliya kültürü merkezli" ve "mistisizm karakteri" olan halk dini, günümüz metropollerde yaygınlaşmaya başlayan tasavvufa yönelim ile nasıl buluşuyor? Bu buluşma modernizmin kodlarından etkilenecek nasıl dini ve seküler bir desen oluşturuyor? Seküler kesimin tasavvufa doğru yönelerek nasıl bir değişim geçirdiğini, hangi kültürel kodlar ve seküler pratikler içinde bunu gerçekleştirdiğini ve bu süreç içinde geleneksel tasavvufun uğradığı değişimi araştırma özelinde anlamaya çalışıyoruz.²⁷² Geleneksel tasavvufun, Türkiye'nin kendi özel modernleşme tarihinde değişim geçirmesinin kaçınılmaz olduğunu belirten Mustafa Kara, derinlemesine görüşmede Sargut ve Artırran'ın temsil ettiği tasavvufi yaklaşımı şöyle değerlendirmiştir:

Cemâlnur ve H. Nur Hanım'ın temsil ettiği oluşuma geleneksel diyemeyiz ancak tamamen yeni de diyemeyiz. Yeni ile geleneksel arasında bir yerde konumlandırabiliriz. Baş örtüsü takmamaları, kadın mürşit olmaları ve yazılı bir icazet olmaksızın mürşitlik yapıyor olmaları Cemâlnur ve H. Nur Hanım'ı evet geleneksel dışında tutar. Ancak bugün hangi mürşidin elinde yazılı icazet var diye sorarsanız yok denecek kadar azdır. Yazılı icazet geleneği cumhuriyet devrimlerinden sonra yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Dolayısı ile bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile başlayan süreçle birlikte, zaten geleneksel tasavvufun var olduğunu söylemek mümkün değildir.

Dolayısı ile bu tez, seküler davranış pratiklerine sahip olan orta ve orta üst sınıfın tasavvufa yönelimini incelerken, aynı zamanda geleneksel tasavvufun bu etkileşimle bereber geçirdiği dönüşüme de işaret etmiş olacaktır. Şunu belirtmek gerekir ki, Türkiye'de din sosyolojisi alanında seküler /dindar ya da İslam ve modernizm arasındaki gerilim üzerine yapılan araştırmalar, davranış pratiklerinde İslami unsurların ağır bastığı dindar kesitin modernleşme sürecinde nasıl bir dönüşüm geçirdiği/geçirmekte olduğu üzerinde yoğunlaşmış durumdadır. Tezde ele alınan ve geçirmekte oldukları değişimin izleri sürülen kesit ise davranış pratiklerinde seküler eğilimlerin varlığını devam ettirirken aynı zamanda gündelik dini yaşam pratiklerini

²⁷² Bu noktada, sekülerlik ve din olgularının karşılıklı olarak birbirini dönüştürmesini inceleyen ve fakat geleneksel dinlerin bu dönüşüme direnç göstereceklerini düşündükleri için "din" kavramını "kutsal" kavramının genişliğinde muğlaklaştıran bu eklektik yaklaşımın eleştirisini yapmak mümkün görünmektedir.

deneyimleyen, dolayısı ile seküler-dindar ayrımının muğlak yapısını bu kez tam da karşı cepheden önümüze koyan bir kesittir.

Kendi araştırmamıza geçmeden önce, karşı cephenin değişimini inceleyen araştırmalara bakmak, bu karşılıklı değişimin dialektik ekseninde bu karşıtlığın silinmeye başlayan sınırlarını bize sunabilir. Konuya bu bağlamdan yaklaştığımızda bu ayrımın muğlak yapısı hakkında konuşan sosyologların başında Nilüfer Göle geliyor. Müslümanların, modernlik ve laiklik ile karma bir ilişki içine girdiğini, her iki tarafın da aralarındaki farkları azaltmaya başladıkları yeni sınır muhafızlarının ve yasak tanımlarının oluştuğu ve melezlenmeye²⁷³ başladığı bir döneme tanık olduğumuzu belirten Göle, farklı melezliklerin oluşabileceğinin sinyallerini 2000’li yılların başından vermektedir. Nitekim bu tezde ele alınacak dinsel yönelimin, Cumhuriyet devrimi değerleri ile İslami değerleri bir arada yürütmeye çalışan yeni bir dinsel kitlenin oluşumuna işaret ettiğini ve Göle’nin öngördüğü gibi yeni bir melez desen oluşturduğu düşünüyoruz.

Göle, 70’lerle birlikte Türkiye’de ortaya çıkan İslami burjuvaziyi, seküler cumhuriyet değerleri ile yani kadının görünür olması, sivil ve siyasal alanda çalışabilir olması, İslami değerleri örtünme, ibadet ritüelleri ile birleştirmeye çalışarak sekularizm ile Ortodoks İslam arasında yeni bir sentez oluşturması bağlamında ele almaktadır. Bu kadınların modernliğin ölçütü olan kent ve eğitim alanlarına girdikçe, İslami değerlerden ve ifadelerden bağımsızlaşmaları beklenirken, tersine İslami kimliklerine bir hak arama noktasında buluştuklarını belirten Göle, üniversitelerde, kentsel mekanlarda ve siyasi yaşamda İslamcılıklarını afişe ettiklerini ve böylelikle yeni bir Müslüman kadın tipi çizdiklerini belirtmektedir. Batıcı seçkinlerin mekanlarında boy gösteren okumuş-Müslüman-militan kadın imajı, Göle’ye göre İslam-Batı karşıtlığı kadar, eski seçkinlere meydan okumayı da içermektedir.²⁷⁴

Türkiye’de laik ve İslami ideolojilerin artık iç içe geçtiğinden bahseden ve din hayatında gelişen bir laikleşme biçimi ile karşı karşıya olduğumuzu belirten Subaşı, Müslümanlığın gittiği rotanın belirsiz ve istikametsiz görüldüğünü ve dindarlığın dönüşümü ile birlikte yeni dindar tipolojilerinin oluştuğunu ifade etmektedir. Oldukça

²⁷³ Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s. 47.

²⁷⁴ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 133.

gerilimli sayabileceğimiz bir sosyal yaşam dünyasının beslediği zihniyet içinde değerler, kültürel alt yapılar, karşıtlıklar ve bütünleşme arayışlarının dini hayatı yeniden kurduğundan ve bu yöneliş içerisinde Kur'an'a dönüş çağrıları kadar, bir mutluluk ahlakı çerçevesinde, dine referans vermeyi yeterli sayan eğilimlerin de güç kazandığını belirtmektedir Subaşı.²⁷⁵Modernleşmenin dinsel alanda yarattığı değişim sürecinin oluşturduğu bu yeni durumu “Müslüman modernleşmesi” olarak kavramsallaştıran Subaşı, bu kavramın ana çizgilerinin henüz yeterince netleşmediğinin de altını çizmektedir.²⁷⁶

Keza Ayşe Saktanber, kentlerde doğmuş büyümüş, eğitilmiş, kentin sosyal, kültürel ve ekonomik yaşantısında belirleyici etkisi olan yeni grupların, kentsel kültürle yoğrulmuş başka türlü dinselilikleri, kentsel ortamda inşa ettikleri yeni gelenekleri olduğunu ortaya koymuştur. Ankara kent merkezinde yaşayan İslamcı orta sınıf grupların, baskın seküler kültürle mesafelerini koruyarak, kentsel düzeyde kendi yaşam alanlarını, kendi alternatif entelektüelliklerini ve orta sınıflarını oluşturabildiklerini tespit etmiştir. Bu insanlar dini anne babaları gibi yaşamamakla beraber, modernleşme teorilerinde denildiği gibi kentleşme ile birlikte dinsel yaşamlarını terk etmemiş ya da azaltmamışlardır. Saktanber'e göre, yeni İslamcı kesim, alternatif bir yaşam politikası ortaya koymakta ve oluşan yeni yaşam tarzları modern birer fenomen niteliği sergilemektedirler. Büyük metropollerde oluşmakta olan ve dinsel nitelikleri ile öne çıkan orta sınıflara mensup kadınların, dinsel siyasal ve toplumsal pratikleri bu bağlamda en göze çarpan olgulardan biridir.²⁷⁷

Görüldüğü gibi gerek Göle ve Subaşı'nın gerekse Saktanber'in ele aldığı sorunsal, Müslüman kadın ya da genel olarak Müslüman kimliğin modernizmin ve seküler değerler altında nasıl bir değişim geçirmekte olduğu ve bu değişimin İslami değerlerle ilişkisi üzerine odaklanırken, bu tez, seküler evrelerden geleneksel dine/ tasavvufa geçiş aşamasında, modernizm, sekülerlik ve laiklik kavramlarının nasıl bir değişim geçirdiği ve birbirini nasıl dönüştürdüğü üzerine odaklanıyor.

²⁷⁵ Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinselilik*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 120-125.

²⁷⁶ Subaşı, a. g. e., s. 145.

²⁷⁷ Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükkural, Kurtuluş Cengiz, *Türkiye'de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 84.

Tasavvufa yönelim konusundaki araştırmalar içinde, öncelikle Nur Vergin'in araştırmasına göz atmak yerinde olacaktır. Tezde, araştırma örneklemini kent kökenli ve seküler çevreden gelenlerin tasavvufa yönelimini ele alırken, köy ve kasaba odaklı olsa da tasavvufa yeniden yönelimi incelemesi bakımından Nur Vergin'in araştırması dikkat çekicidir. Vergin, 1971-72 yıllarında, Karadeniz Ereğlisi'nin civar köylerinde yaptığı araştırmada, demir çelik fabrikalarının kurulmasından sonra, bir sufi tarikatı olan Nakşibendiliğin, bölgede sosyo-politik bir güç olarak nasıl ortaya çıktığını anlamayı hedeflemektedir. Sanayileşme ile birlikte hızlı bir dönüşüm sürecin girmiş olan köy sakinlerinin, köy dışından gelenlerin getirdikleri Sufi düşünceye itibar etmelerinin sebeplerini anlamayı ve sanayileşme ile ortaya çıkan yeni hayat tarzının, mistik bir hayat tarzıyla nasıl bağdaştırılacağını anlamayı amaçlamıştır. Vergin, fabrika ile gelen yeni yaşam tarzının, halk tarafından yozlaşma olarak nitelendiğine dikkat çekmekte, Nakşibendi tarikatına gösterilen bu ilgi ve katılımı, kasabadan köylere kadar çevreyi saran toplumsal bunalıma halkın verdiği bir cevap olarak açıklamaktadır.²⁷⁸

Fulya Atacan, Türkiye'deki Cerrahî tarikat yapılanmasını incelediği çalışmasında, tarikatları "ara form" nitelikli ve "ideoloji temelli" olmak üzer ikiye ayırmaktadır. Ara form niteliğinde ki tarikatların, büyük şehirlerde hızla değişen soysa ekonomik yapının yarattığı güvensizlik ortamında bir "sosyal güvenlik mekanizması" olarak görev gördüğünü belirten Atacan, bu tarikatların kısmen klasik tarikat yapısını koruduğundan bahsederek nasıl bir değişim geçirdiklerini incelemiştir. Ara form tarikatları "toplumu bütünleştirici", ideoloji temelli tarikatları ise "farklılaştırıcı" olarak nitelendirirken, ideoloji temelli tarikatlarda klasik tarikat yapısının tamamen çöktüğünü belirtmektedir Atacan. Elit içinde etkin olan Mevlevîler, Rifaîler, Kadiriler değişmiş olan mevcut toplumsal yapı ile çoktan bütünleşmiş bir biçimde bireysel düzeyde dini yaşamaya çalışırken, alt –orta ve üst-orta tabaklara dayanan Cerrahî'lerin bir uyum mekanizması olarak işlev gördüğünden ve üyeleri için önemli bir güvenlik mekanizması olduğundan bahsetmektedir.²⁷⁹

Bu tezde, Atacan'ın 90'lı yıllarda dini bireysel düzeyde yaşadıklarını ifade ettiği ve elit içinde etkili olan Mevlevî ve Rifaîler'in, günümüzde nasıl orta ve üst orta

²⁷⁸ Bkz. Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükkural, Kurtuluş Cengiz, *Türkiye'de Dindarlık*. İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

²⁷⁹ Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahîler*, İstanbul, Hil Yayınları, 1990, s. 35-40.

tabakaya doğru bir yayılım gösterdiklerini ve aslında “bireysel” dindarlıktan sıyrılmaya çalışarak -Tönnies’in deyişi ile cemaatten cemiyete geçen modern yaşam tarzına- bir tepki olarak bu kez cemiyetten cemaate geçişin yollarını arayışlarını araştırıyoruz.

2.2.1.1. Kemalizm ve Cumhuriyet Devrimlerine Yaklaşım

İlk anlamı ile laiklik devletin yansızlığı demektir.²⁸⁰ Dolayısı ile politik ve ekonomik düzenin dinsel kurumlardan bağımsızlığını²⁸¹ ifade eden laiklik, laikleşme sürecinin sonucu²⁸² olarak da tanımlanabilir. Bireysel ve toplumsal hayatı parçalayan, özel ve kamusal kategorilerinde maddi ve manevi hayatı ayırıştıran modernizm, dini otoritesini bireyin özel hayatında koruması düşüncesine ve bu bağlamda bir laik siyasal örgütlenmeye imkan vermektedir.²⁸³ İkinci anlamı ile laiklik, aktif ya da militan laikliktir ve devletin din üzerindeki denetimi anlamını taşır.²⁸⁴

Laikliğin iki anlamlı olduğunu ifade edenler olduğu gibi, ikinci anlamdaki laikliği farklı bir adlandırma ile ele alanlar da mevcuttur. Laisizm olarak yapılan bu adlandırma, insan ve toplum yaşamında dinsel inancın ya da kurumlarının herhangi bir biçimde rol almasına aktif olarak karşı gelen, bir ideoloji olarak ²⁸⁵ tanımlanmaktadır. Türkiye’deki modernleşme deneyiminin on dokuzuncu yüzyıl ile başlaması ve Cumhuriyet devrimleri ile birlikte çok hızlı bir ivme kazanmasından hareketle laiklik ilkesinin bu bağlamda Kemalizm’in tepeden inmeciliği²⁸⁶ çerçevesinde eleştirildiğini belirtmek gerekir. İslam adına konuşan çevrelerde, Kemalizm’in tarihsel bir tartışma haline gelmesinin en önemli nedenlerinden biri, onun sekülerliği değil sekülerizmin laik biçimi ve Batılı modernist vurgusudur²⁸⁷ demektir Mert. Modernizmin Batılılaşma ile özdeşleştirilmesi sonucunda yaşanan kimlik sorunlarının²⁸⁸ altını çizen Mert’in yaklaşımı, Sargut ve Artıran’ın müritlerinin yaklaşımına benzer nitelikler taşıması açısından önemlidir. Sargut’un I. halka (ihvan) müridleri ile yapılan odak grup görüşmelerinden bir kadın müridin sekülerizme getirdiği yaklaşım şu şekildedir.

²⁸⁰ Bakır Çağlar, “Türkiye’de Laikliğin Büyük Problemi Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine”, İstanbul, Cogito, S. 1, s. 114.

²⁸¹ Thomas Michael, “Laisizme Katolik Bir Bakış”, İstanbul, Cogito, S. 1, 1994, s. 103.

²⁸² Michael, a. g. m., s.104.

²⁸³ Nuray Mert, “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, İstanbul, Cogito, S. 1, s. 92.

²⁸⁴ Çağlar, a. g. m., s. 115.

²⁸⁵ Michael, a. g. m., s. 104.

²⁸⁶ Mert, a. g. m., s. 95.

²⁸⁷ Mert, a. g. m., s. 101.

²⁸⁸ Mert, a. g. m., s. 97.

İster istemez birçok sekülerist eğitimden geçtik. Dolayısıyla ben şunu söylüyorum her inananın inancını istediği gibi yaşayacağı, kimsenin bu anlamda birbirini yargılamadığı ama başı kapalı olduğu içinde bir takım haklarından kimsenin maalesef geri kalmayacağı ve hiçbir Fist Lady'nin başı kapalı olduğu için hakarete uğramadığı bir ülke istiyorum. Türkiye'de var olan entellektüellerin ortaya attığı o çözümler ve tasnif etme şekllinden hiç hoşlanmıyorum. Anlatabildim mi? Eğer buysa onların taşıdığı sekülerist anlayış, külliyen karşıyım. (OGG, 1, 1).

Görüşmecinin, başı kapalı olduğu için de bir takım haklarından kimsenin maalesef geri kalmayacağı ve hiçbir Fist Layd'nin başı kapalı olduğu için hakarete uğramadığı ifadesi ile paralellik arz eder bir biçimde, Ahmet Yaşar Ocak, bir toplumun bin yıldan fazladır temel gerçeği olan İslam'ın Türkiye'de neden bu kadar tartışma konusu olduğu, bir problem haline geldiği ve üzerinde fikir birliği sağlanamadığı sorusunun cevabı araştırılmalıdır demektedir. Ocak, Kemalizmi, Türkiye'de geniş ölçüde, 19. yy Batı pozitivist düşüncesinin oluşturduğu bir laisizm anlayışı temelinde şekillenen Cumhuriyetçi ve milliyetçi bir ideoloji²⁸⁹ olarak tanımlamakta ve dinin devlet kontrolüne verilmesini eleştirmektedir. Ocak, kamu alanından tecrit edilmiş, yalnızca inanç ve ibadet yönüne vurgu yapılarak kişisel vicdana bırakılmış bir çeşit kült Müslümanlık olduğundan bahsetmekte ve bunu "Kemalist Müslümanlık" olarak adlandırmaktadır. Bu Müslümanlık biçiminin elit tabakadan başlayarak, yavaş yavaş halk tabanına indiğini belirtmekte ve bu durumu Türkiye'de yaşanan kimlik bunalımının sebebi olarak göstermektedir. "İşte Türkiye Müslümanlığı, o tarihlerden bu yana, İslam dünyasının Batıya en yakın ucunda bulunan bir toplum olarak bir kimlik bunalımı yaşamaktadır ve daha uzun süre yaşayacağına benzemektedir. Bu, Türk tarihinde hiç şüphesiz ki, kültür değişimlerinin yarattığı en uzun süreli bunalımlardan biri sayılabilir."²⁹⁰

Türkiye'de devletin müdahaleci bir yaklaşımda olduğunu düşünen Sargut'un bir müridi, günlük ibadetler konusunda yaşadığı zorlukları dile getirmiştir. Türk menşeli bir firmada çalıştığı halde Cuma namazına gitmesinin mümkün olmadığını, Ramazan ayı geldiğinde de oruç tuttuğunu gizlemek zorunda kaldığını şu şekilde dile getirmiştir: "Görünüm olarak gayet modern biriyim, fakat son yıllarda ibadetleri günlük hayatımda yapan biriyim aynı zamanda. Türkiye'de seküler kesimde, her gün namaz kılmak veya

²⁸⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye, Türkler, İslam*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 68.

²⁹⁰ Ocak, a. g. e., s. 123.

Cuma namazına gitmek yobazlıkla karıştırılıyor ve bu konuda devletin çok hatası var. Kafalar çok yıkanmış ve korkutulmuş insanlar, dininden uzaklaştırılmış diye düşünüyorum.”(OGG, 3, 4). 40 yaş üstü kadınlarla yapılan odak grup görüşmesinde ise bir kadın mürit şöyle ifade etmektedir düşüncelerini: “Mesela ben İstanbul dışındaki bir yerde görevli iken Ramazan’da tabiki bir ay boyunca yemekhaneye öğle yemeğine inmedim. Zannetmişler ki ben bir aydır yokum. Benim oruçlu olduğumdan dolayı aşağıya inmediğim akıllarına gelmemiş bile. Ben Müslümanım yani dedim.”(OGG,1,2).

Yapılan odak grup görüşmelerinde Sargut’un ihvanından bir kadın müridin sözleri, Atatürk’ün görüşleri ile Kemalist politikalar ayrımını dile getirmektedir. Atatürk’ün bir devlet adamı ve bir siyasetçi olarak doğruları olduğu kadar yanlışları da olduğunu belirten kadın mürit, kendisinden sonra yürütülen laisizm politikaların Atatürk ile ilgisi olmadığını altını çizmektedir.

Toplumda maalesef tekke ve zaviyelerin yerine şu anda gelinen nokta itibarıyla maalesef kahvehanelerin içindeyiz. Ve dahası Osmanlı kötü bir şey olarak sunuldu. Ama bu Atatürk’ün yarattığı bir şey değil, Kemalist zihniyetin maalesef Osmanlı’yı kötü bir şeymiş gibi beni bağımından geçmişimden koparması!! Atatürk’e saygı ve hürmetimi koruyorum bununla çeliştirmiyim düşünmüyorum ama geçmişimle bağımı bu şekilde koparan bu Kemalist zihniyete karşıyım. (OGG, 1, 1)

Aynı odak grup görüşmesinde diğer görüşmecinin yaklaşımı şu şekildedir.

Yani zaten Atatürk’ü kendilerinin yani en çok Kemalistlerin deforme ettiğini düşünüyorum. Çünkü skolastik bir Atatürkçülük anlayışı var. Dolayısıyla Kemalizm’e karşıyım. Ama Atatürk’ü sonuçta evet doğrusu ile yanlış ile putlaştırmadan irdelenebilir. Onun bu toplumun, bu ülkenin bir değer olduğunu düşünüyorum.(OGG, 1, 3).

Ahmet İnel, görüşmecinin belirttiği skolastik Atatürkçülüğü “dünyevi bir di”²⁹¹olarak ifade etmektedir. Türkiye’de devletin iki dini olduğunu belirten İnel’in ifadesi şu şekildedir: “Aslında Türkiye’de devletin iki dini vardır. Resmi olarak artık dünyevi bir konumu bütünüyle almış olan ‘Atatürkçülük’ ve gayri resmi olarak da İslam dini.” İnel, “Bir devletin tüm vatandaşlarının en azından görünüşte uymakta zorunlu oldukları bir doktrini, bir ideolojisi olması o devletin laik olmadığı anlamına

²⁹¹ Ahmet İnel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2014, s. 121.

gelir.”²⁹² demektir. Kemal Ataman, konuya “sivil din” kavramsallaştırması ile yaklaşarak, Türkiye’de sivil din yaratma teşebbüsünün Atatürk etrafında şekillendiğini belirtmektedir. Atatürk üzerine yazılan şiirlerin mevlit formatına dönüştürüldüğü, “Kabe Arap ‘ın olsun, bize Çankaya” yeter söylemlerinin oluştuğu bir ortamda bilinçli olarak bir sivil din var edilmeye çalışıldığını vurgulamaktadır.²⁹³Keza, İnsel, laikliğin dayandığı geleneksel güçlerin bugün büyük bir varoluşsal²⁹⁴ bunalım içinde olduğunu belirtirken, devlet partisini “Kabe”²⁹⁵olarak tanımlamaktadır. Kendi deyimi ile ideolojik bütünlüğü çatlamış bulunan ve içi koflaşmış Kemalist kurumların yerini dindar muhafazakar akımın kurumlarına bırakmak zorunda kalacağını belirtmektedir İnsel.²⁹⁶

Cemâlnur Sargut’la yapılan derinlemesine görüşmede, Atatürk ve laiklik konusunda ki fikirleri kayıtlara şu şekilde yansımıştır.

Atatürk bir milli değerdir, milli değerlerin çok tartışılmaması korunması gerektiğini düşünüyorum. Osmanlı da milli bir değerdir. Osmanlı edebiyatı ve tarihimiz bir milli değerdir. Ve herkesin kendi tarihi ve şartlar içinde ele alınması gerekir Atatürk doğru mu yaptı yanlış mı? Doğru yapmıştır ama alacağı tedbirler keşke daha kuvvetli olsaydı. Ama yaşasaydı o tedbirleri de alırdı diye düşünüyorum.. Bu gün konuşmamız gereken Atatük değildir, o artık yaşamıyor, bugün kim var başta onu konuşalım hatta onu bile değil biz kendimizi konuşalım. Bunu en iyi şekilde Amerika halletmiştir. Herkes özgürce dini kurumlarını açar ve yaşatır orda. Fikirlerini dile getirir, ibadetlerini istediği biçimde yaşar, müdahale yoktur. En doğru din devlet ilişkisi orda var, o model alınmalıdır bana göre.

Görülüyor ki, Sargut’un 1.halka (ihvan) müritleri, mürşitlerinin görüşlerine paralel bir biçimde, Kemalizm ile Atatürk’ün düşüncelerine saygı arasında radikal bir ayrıma gidebilmekte ve hatta Kemalizm’in Atatürk’e zarar verdiğini ifade edebilmektedirler. Kemalizm ve Atatürk arasında kurulan bu ayrımın, Atatürk’ün vefatından sonra uygulanan devlet politikalarının yanlışlığında arandığını söylemek gerekir. Ancak H. Nur Artıran’ın ihvanından hiç kimsenin böyle bir ayrıma gitmediği ve Kemalist politikalara olan saygılarını korudukları görülmüştür. İhvandandan hiç kimse

²⁹² İnsel, a. g. e., s. 122.

²⁹³ Fatmanur Dikmen, “Doç. Dr Kemal Ataman ile Sivil Din Üzerine Bir Söyleşi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2, 2014, ss. 151-166. Sivil Din konusunda ayrıntı için Bkz. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2014.

²⁹⁴ İnsel, a. g. e., s. 134.

²⁹⁵ İnsel, a. g. e., s. 136.

²⁹⁶ İnsel, a. g. e., s. 137.

laiklik ve laisizm ayrımı üstünden Kemalizm’i eleştirmemiştir. Nitekim Artıran’ın bir müridi düşüncelerini şöyle dile getirmiştir.

Laiklik aynı zamanda dini kendi konumunda koruma, dinin olumsuz yorumlanmasına meydan vermeme demektir. Tüm bunlar devlet işlerine karıştırılacak olursa işimiz çok zor olurdu, belki İran, Irak, Suriye gibi ülkelere dönerdik. Kemalizm; cumhuriyeti siyasal iktidarlara değil de gençliğe emanet ettiğini beyan etmiştir. Dinimiz de Peygamber Efendimiz de gençliğe önem verir.(DG,28).

Sargut ve Artıran’ın ihvanları arasındaki bu belirgin farka rağmen, her iki ihvanın da cemaatleşme ihtiyacı içerisinde, tekke ve zaviyelerin yeniden açılması hususuna²⁹⁷ yaktıkları yeşil ışık, inkılapların değişimine yönelik esnek bir duruşun varlığını göstermektedir. Derinlemesine görüşmede Sargut’un, “tekkeleri kapatmak yerine ıslah etme yoluna gidilmesi” ve “tekkelerin geleneksel fonksiyonlarını günümüzde sürdürmelerine yönelik” bir yaklaşımda olduğu görülmüştür. Sargut’un ihvanı kendisinin düşüncelerini doğrulamakta ve eğer yaşasaydı Atatürk’ün bu yanlıştan dönerek tekkeleri yeniden açacağını belirtmektedir.40 yaş üstü kadınlar odak grub görüşmesinden gelen görüşler şu şekildedir:

Yani kişisel kanaatim şu ki Atatürk’ün ömrü yetseydi mutlaka tekke ve zaviyeleri yeniden açardı. Çünkü sistem boşluk kabul etmez. Yani tekke ve zaviyelerin toplumda çok önemli bir fonksiyonu vardı.Hem sosyal, hem ahlaki hem toplumdaki dengeleri koruyucu dolayısıyla ben sadece tekrar açacaktı diye düşünüyorum.

Artıran’ın ihvanı ile yapılan görüşmelerde tekke ve zaviyelerin kaldırılması konusundaki müridlerin görüşleri, tekke ve zaviyelerin kapanmasının o günün şartlarında gerekli olmuş olabileceği parantezi ile cumhuriyet devrimlerine saygıyı muhafaza eder niteliktedir. “Ancak amacından saptırılmadığı müddetçe toplumda sosyal bir olgu ve toplumun birleştiriciliği anlamında bir çimento olacağını düşünüyorum”(DG,34).

Tekkeler resmî olarak kaldırılmış olsa da geri planda varlığını korumuştur. Bilinçli ve ehil ellerde, tekkelerdeki eğitim muhakkak tüm insanlığa faydalı, aydın, ileri görüşlü bireylerin kazanılmasına katkı

²⁹⁷ Bu konu 3. Bölümde detaylı olarak ele alınmaktadır.

sağlar. Halka açık, resmi tasavvuf okulları, eğitim merkezleri de ayrıca neden olmasın? Günümüz koşullarında artık bir an evvel, her yönüyle aydın insana ihtiyaç var.(DG,28).

H. Nur Artıran'ın görüşülen müridlerinin hepsi tekkelerin hem toplumsal dayanışma ve manevi hayatın yaşatılması açısından önemini vurgulamaktadır. Bunun yanısıra 1925'ten beri kapatılmış olsalar da Cumhuriyet Türkiye'sinde seküler isimler altında (dernek, vakıf) veya ev sohbetleri kanalı ile varlıklarını bir şekilde sürdürmeyi başardıklarını belirtmektedirler. Nitekim H. Nur Artıran Beykoz'daki sürdürdüğü Mevlevi dergah yaşamını Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği adı altında gerçekleştirmektedir.

Sargut'un ve Artıran'ın ihvanı genel olarak tekkelerin yeniden yaşatılması yönünde bir fikre sahiptir ve bu fikri Atatürk'e hürmeti parantez içine alarak savunmaktadırlar. Atatürk'ün aşağıdaki kararlı satırları, konunun bir soru işareti olarak varlığını sürdürmesine sebebiyet verdiğini belirtmek gerekir. Atatürk'ün Söylev'inde "Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler munsuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır."²⁹⁸deyişi bağlamında, müritlere tekkelerin yeniden açılması yönündeki düşüncelerinin Atatürk'e saygısızlık yönünde bir algı oluşturacağını düşünüp düşünmedikleri sorulduğunda alınan cevaplar şu şekildedir:

Hayır ne alakası var? Biz şimdi bu 'açılması gerekir'i masaya yatırıp, 'neden açılması gerekir'i anlatır, kendimiz de orada yapıcı katkı sağlayıp örnek olmak varken, dönüp de Atatürk üstünden bunu 'Kapattı zaten yanlış yaptı' diye olmayacak bir kavganın içine niye sokalım? Ve herkese ve her şeye, en başta da Allah'a hürmetsizlik edelim? Allah istemese tekke, zaviyeler kapatılır mıydı? (OGG,3,3).

Biz Atatürk'ün nesiyle kavga edelim? Niye mezar taşlarıyla uğraşyoruz ki? Niye dönüp kısır bir enerjimizi harcayacağımız alan yaratıyoruz kendimize? Bugün vakti zamanı geldiyse belki tekkeler, dergâhlar tekrar açılır. (OGG,3,4).

Tüm görüşmecilerde ortak gözlemlenen nokta, cumhuriyet tarihi boyunca tartışılan Atatürk dindar mıdır değil midir sorusunun yanıtının kafalarında net bir biçimde var olduğudur. Atatürk'ün tarikatları yobazlık yuvalarına dönüşmesi ve din istismarının kaynağını oluşturması sebebi ile kapattığı konusunda hemfikir

²⁹⁸ Atatürk, Kemal. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri.3 cilt İstanbul, 1945, s:217

görülmektedirler. Birbirlerinden ayrıldıkları nokta kimi görüşmecilerin Atatürk yaşasaydı tarikatları reformize edip yeniden açacağı yönünde fikir belirtmesi, dolayısı ile ölümünden sonra sürdürülen Kemalist politikaları eleştirmeleridir. Dolayısı ile yaptığımız alan araştırması bir yandan Ocak'ın ifadesi ile “Kemalist Müslümanlığın” son yıllarda geçirdiği değişim üzerine odaklanırken, öte yandan kamusal alandan tecrit edilmiş ve bireysel vicdana hapsolmuş bir Müslümanlık anlayışının “cemaat” ihtiyacına duyulan özlemle nasıl bir dönüşüm geçirdiğinin ipuçlarını aramaktadır.

Bununla birlikte, Cumhuriyet devrimlerine muhafazakar yaklaşan, konunun dokunulmaz olduğu düşüncesinde olan müritlerin de vardır. Bu görüşte olanların ekseriyetle, Sargut'un II. halka müritleri içinde olduğu saptanmıştır. “Şimdi bakın biz Atatürkçüyüz. Atatürk tekke ve zaviyeleri kapatmamıştır. Onlar kendi kendilerini kapatmıştır. Kapandırsa bir sebebi vardır değil mi? Ben çok hayırlı bulmam şaibeli bulurum açılırsa.”(KG,56 yaş, erkek). 64 yaşında öğretmen emeklisi bir hanım aynı soruya şöyle cevap veriyor.

Onlar yobazlık yuvalarıydı. Bu yüzden kapatıldılar. Şimdi de açılmaları çok riskli olur, etrafta çarşafa dolanan bir sürü kadın görüyoruz. Hayra alamet değil bunlar. Ne varsa inkılaplar da var o sayede öğretmenim ben değil mi? Bir boşluk buldular mı hemen kara çarşafa giriyorlar!! Zaten Cemâlnur Sargut hocamız da tekke değil bakınız dernek kurmuş. Çok güzel çalışmalar yapıyorlar Allah razı olsun. Ben de çalışmak istiyorum dernekde. (KG, 64 yaş, emekli öğretmen).

Görüyoruz ki bu kişi “dernek” adı altında yani seküler bir isimle tanımlanmış bir kurum altında bulunmak istemekte fakat “tekke” adı altında ve onun bağlamında gelecek bir dizi dinsel pratik altında bulunmayı reddetmektedir. Aynı yaklaşımın Fransa, İngiltere ve İskandinav ülkelerin de gözlemlendiğini belirten Berger bu durumu sekülerleşmeden ziyade “kurumsallaşmış dinden kaçış” olarak tanımlamaktadır.²⁹⁹Bir kısım görüşmeci de benzer bir biçimde aidiyet ve sosyalleşme ihtiyacı sebebi ile dini bir buluşma mekanına ihtiyaç duyduğunu ancak tekke ve zaviyelerin açılması konusuna sıcak bakmadığını belirtmişlerdir. Bunun sebebini “Cumhuriyet devrimlerine bağlılık” veya “Atatürk'e olan saygı”olarak açıklamaktadırlar.

²⁹⁹ Berger, “Sekülerizm Geriliyor”, s. 22.

Neredeyse 1000 yıldır tasavvuf kültürü ile yoğrulmuş bu topraklarda, Kemalist proje ile yeraltına itilen tasavvuf kültürünün seküler kesimde yeniden açığa çıktığını söylemek mümkündür. Ancak Cumhuriyet değerleri ile İslami değerler arasında gerilmiş bir yay üzerinde laiklik, Kemalizm ve Atatürkçülük algılarının birbirinden farklılaştığı görülmektedir. Modernlik ve dindarlık kodlarının kutuplaşan yapısının yarattığı gerilim, ekseriyetle Cumhuriyet devrimlerine olan bağlılık, esneklik veya eleştiri getirme noktasında oluşmakta, böylece, aynı mürşidi takip eden, aynı seküler veya dindar alanda olduklarını varsaydığımız müritlerin Atatürk, Cumhuriyet devrimleri ve laiklik ile ilgili farklı yorumları ortaya çıkmaktadır.

2.2.1.2. Ateizm'den Tasavvufa Uzanan Bir Deneyim

Araştırma alanı içerisinde, kutsalın ya da dinin bireyin özel dünyasındaki inşasına odaklanan ve fakat kurumsal alandaki varlığına yer vermeyen Yeni paradigma içinde tanımlayabileceğimiz seküler bireyler olabildiği gibi, hem özel alanın da hem de kurumsal alanlarda dini yaşamı deneyimleyen/ deneyimlemek isteyen dolayısı ile Eklektik paradigma içerisinde değerlendireceğimiz kişiler de mevcuttur. Bunun yanı sıra araştırma kapsamında yapılan derinlemesine ve odak grup görüşmelerinde ortaya çıkan neticelerden biri de aynı kişilerin birden çok sekülerleşme sürecinden geçtiğidir. İlginç bir biçimde kişiler kendi yaşam deneyimlerinde klasik paradigmadan eklektik paradigmaya uzanan bir sekülerleşme serüveni geçirmiş görünüyorlar. Kendi hayat deneyimlerinde ateizmden, deizme, kutsal olandan kitabi dine geçerek sekülerleşme paradigmaları içerisinde geçiş yapılan bu duruma yeni bir kavramsallaştırma kullanarak “geçişgen sekülerleşme” diyebiliriz.

1945-75 yılları arasında doğanların büyük bir çoğunluğunun önce deist veya ateist bir aşamadan geçtiklerini görüyoruz. Kazım Karabekir Kültür Merkezi'nde Sargut'un Tasavvuf sohbetini dinlemeye gelen 67 yaşında bir hanım şöyle konuşuyor.

Kızım biz ateisttik eşimle, 60 kuşağıyız biz. Eski solcular falan hep arkadaşımızdı. Üç yıl önce, henüz 32 yaşında idi, kanser oldu kızım ve kızımı kaybettik. Benim kızım nerde, nereye gitti?(gözleri doluyor).Hiçbir “izm” bana bunu açıklayamıyor. Ne doktorlara gittim, psikiyatrlar şifa olmadı. Cemâlnur Hanım'ın sohbetine geldim, ilk kez içim bir nebze olsun ferahladı. Bir de Umre ziyareti yaptım. İşte orda tam olarak rahatladım. Anladım, hissettim kızım nerde. (KG, 67 kadın, emekli).

Deist oldukları dönemde alternatif öğretiler peşinde çok zaman harcadığını ve şimdi pişmanlık duyduğunu ifade eden müritler mevcuttur. H. Nur Artıran'ın sohbetine gelen bir müridinin görüşleri şu şekilde not alınmıştır.

Ah ah kurslara ne paralar verdim. Yok Reiki uzmanı olucam, yok evrensel enerji. Bunları peşinde dön dolaş dur. Ama altı boş, bomboş anlıyor musunuz? O günlerime acıyorum, böyle on yıla yakın geçti. Sonra bir arkadaşım dedi gel seni bir sohbete götürüyüm. Meğer H. Nur Hoca imiş işte. Ben de başladım Mesnevi okumaya. Meğer bizim ne güzel bir zenginliğimiz varmış da ne hale gelmişiz. Yazık vallahi de billahi. (KG, 48 kadın, öğretmen).

Reiki, evrensel enerji gibi konularda eğitim veren kurslara katıldıklarını ve sertifika aldıklarını belirten ve kendisinin halen bir yaşam koçu olarak bir eğitim kurumunda eğitim verdiğini söyleyen bir başka kadın mürit ise şöyle demektedir. “Bizim bu eğitimlerde yaptığımız yaraya pansuman yapmak. Ama o yarayı kökten çözümlen öğretiler değil bunlar çünkü kendisinin bir kökü yok. Tasavvuf eğitimi aldıkça ben o kökü buluyorum, nereye ait olduğu anlıyorum. Ama çalıştığım yerde kullanamıyorum, yanlış anlaşılır diye.” (KG, 42 kadın, öğretmen).

Sargut'un ihvanından bir mürit, manevi arayış sebebi ile alternatif öğretilere yoğun bir yönelim olduğunu şu şekilde belirtmektedir.

Mesela ben Parapsikolojisi ile de çok uğraştım. Türkiye'deki Parapsikoloji dernekleri çok güçlüdür, bütün dünyada falan söz sahibidir. Ama bakıyorsun, her şey çok mekanik. O arayışlar içinde çok arkadaşlarım oldu. Bizde biraz mavi kan derler Rifaî'de hepsi üniversite okumuştur. Ama sadece üniversite okuyanlar arayış içinde değil, bütün halk aslında bir manevi arayış halinde. (OGG 3, 5).

40 yaş altı genç grupla yapılan odak grup görüşmelerinde uzakdoğu öğretilerine bir dönem merak sardığını görüyoruz.

Ben buraya bir oraya bir buraya çarpa çarpa geldim. Biraz Osho, Hinduizm, Budizm, meditasyon kursları derken nihayet buldum doğru yolu. Hatta bir dönem deisttim, yani insan gençlikte çok sorguluyor anlatılanlar doğru mu değil mi? Ama içimde garip bir boşluk vardı, ne öğretisi alsam dolmuyordu. Sonra televizyonda denk geldim hocamıza. Bana benziyor dedim ve ilk kez bana benzeyen bir kadın İslamiyet anlatıyor. Bu sayede namaza başladım, çok şeyler değişti hayatımda. (OGG 2, 4).

Berger'in, Batı'da hızla yayılan şifa öğretileri, astroloji ve kişisel gelişimle³⁰⁰ ilgili eğitimlerin yayılımının arka planında hep dini saiklerin olduğunu belirten satırlarını akla getiren bu cümlelere Yeni Paradigma bir açıklama sağlasa da, yüzyıllar boyu İslam tasavvufu ile yoğrulan bu topraklarda yaşanan günümüzdeki deneyimler Zubaida'nın "yer altına itilen" tasavvuf tanımına çok daha uygun kalmaktadır. Zira bu kişilerin kişisel gelişim ve reiki seminerlerinden "tasavvuf öğretilerine" geçiş yapabilme imkanı açığa çıkmış görünüyor. Zubaida'nın, Türkiye, Mısır ve İran'da yaşanan İslamiyet'i birbiri ile karşılaştırdığı ve Türkiye'nin bölgedeki diğer İslami ülkelere benzemeyen bir konumu olduğunu belirttiği³⁰¹ çalışmasında, Türkiye örneğinde üzerinde durduğu önemli konulardan biri, Kemalizmin bastırdığı, "yer altına ittiği" ve dahi özel alanda tutmaya çalıştığı dinsel yaşamın kaybolmadığı ve hala gündelik hayatın önemli bir parçası olarak devam etmesi üzerinedir. Sufilerin modernizme adapte olarak yaşamaya devam ettiğini ve böylece sosyal, kültürel ve siyasal alandan varlıklarını sürdürdüklerini belirtmektedir³⁰².

Görülüyor ki, sekülerlik, laiklik ve Cumhuriyet devrimleri konusunda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olsalar da bu dini gruplar "tasavvuf ve öğretileri" altında toplanıyor ve bireysel ve sosyal hayatında değişim geçiriyor. Bu konuda Gellner'in yaklaşımı da oldukça ufuk açıcudur. Gellner, bu durumu "kendini yadsımaktansa, eve dönmek" olarak tanımlıyor. İslam toplumlarında batılılaşma etkisini "travma" olarak niteleyen Gellner, İslam toplumlarının batılı ülkeler ile eşit güce sahip olmak isteği ile 18.yy'dan başlayarak ciddi bir açmaza düştüklerini, geleneklerini korumak ile maddi olarak güçlenmek arasında bir seçim yapmak durumunda kaldıklarını belirtmekte ve birinden birini tercih etmenin açmazında acı verici bir süreç yaşandığının altını çizmektedir. Bu travmatik sürecin üstesinden 21.yy'da Yüksek İslam ile geldiğinden bahseden Gellner düşüncelerini şu şekilde ifade ediyor.³⁰³

Müslüman toplumların kendi kendilerini düzeltmeleri ve yenilemeleri için dışarıya bakmaya gereksinimleri yoktu.(...) Mükemmel ölçüde gerçek bir yüksek kültürleri vardı.. İşte şimdi bakılması gereken yer bu yüksek kültürdü. Ne bulunacaksa burada bulunacaktı.(...) Çağdaşlığın gerekleri

³⁰⁰ Köse, a. g. e., s. 22.

³⁰¹ Sami Zubaida, *Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey*, The Political Quarterly Publishing Co.Ltd., UK, 2000, s. 73-74.

³⁰² Zubaida, a. g. e., s. 74.

³⁰³ Ernst Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (Çev. B.Peker), Ankara, Ümit Yayıncılık,1994, s. 37.

ışığında kavranan öz yenilenme, gerçek yerel ölküye bir dönüş gibi sunulabilirdi. Kendini yadsımaktansa ahlaki açıdan eve dönmek gibi.³⁰⁴

Gellner'in deyimi ile "eve dönenler", bir anlamda Berger'in ifadesi ile "evrende evsizlik"³⁰⁵ konumundan kendini kurtarıırken, modernitenin yücelttiği değerlerden İslami değerlere geçmekte ve bu süreçte kimliklerini yeniden inşa etmenin yollarını arar görünmektedir.

2.2.2. Modertinin Anlam Krizine Karşı Kimliğin Yeniden İnşası

Modernite'nin nasıl bir kimlik bunalımı yarattığına bu bölümün başında değinmiş, hatta günümüzde kutsala dönüşün antropolojik izlerini sürmeye çalışmıştık. Şimdi araştırma örneklemini özelinde seküler çevrenin tasavvufa yönelimi ile birlikte geçirdiği değişimi kendi ifadelerini okuyarak anlamaya çalışacağız. Fakat önce bugün İslami çevrelerde de tartışılan "Müslüman kimliğin yeniden inşası" konusuna ve içeriğine bakmak yerinde olacaktır.

Shayegan, modernliği değişim ve ilerleme ile geleneksel cansızlık ve köhneleşme çelişkisinin çatışması olarak görürken, gelenekle modernlik arasında, bir tür sıkıştırılmış / kısıtlanmış duygusuna kapılan bireyin, kimseye ait olmayan ülke ya da sahipsiz ülke (no man's land) konumunda kaldığını belirtmektedir.³⁰⁶ Macro boyutta modernliğin güçlü dalgası ile erozyona uğrayan ve geleneksel motiflerini yeniden inşa etmek durumunda olan Batı dışı uygarlıkların, micro boyutta, bireysel düzeyde kendi dinsel kimliğini yeniden inşa etmenin yollarını aradığını söylemek gerekir. Shayegan'ın deyişi ile "no man's land" den incelenen dini grupların özlemi olan Asr-ı Saadet'e geçiş var mıdır yoksa Göle'nin ifadesi ile bu aslında bir İslami ütopya mıdır?

Günümüzde, hem batı modernizminin içinde olduğu krizden bahsederken aynı zamanda, İslam medeniyetinin "Müslüman kimlik" oluşturabilmesi açısından bir kriz yaşadığını belirtmek mümkün görünüyor. Tahsin Görgün'ün, sadece Batı medeniyetinin değil aynı zamanda İslam medeniyetinin de bir kriz içinde olduğunu belirtirken, bu durumu, Müslüman ülkelerdeki özgüven eksikliğine bağladığını görüyoruz. İslam medeniyetinin ve Müslümanların bir kaos içinde görüldüğünü söyleyen Görgün, aynı

³⁰⁴ Gellner, a. g.e., s. 38.

³⁰⁵ P. Berger, B.Berger ve H.Kellner, a. g. e., s. 202.

³⁰⁶ Muharrem Sevil, *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, İstanbul, Vadi Yayınları, 1999, s. 49.

zamanda bunun kalıcı olmadığını belirtirken bu kaostan çıkışın üç aşamalı bir yolu olduğunu altını çiziyor.

Her şeyden önce insanların kendilerine güvenleri gerekiyor. Biz hayatı insanı muhafaza edecek şekilde düzenleyebiliriz.(...) Batı medeniyetinin koyduğu formlara mecbur hissetmeden bunu başarabiliriz. İkincisi bunun ahlaki boyutu olması lazım. Aynı zamanda bunun bir bilgi haline dönüştürülerek genelleştirilebilmesi ve bilim haline getirilmesi lazım. Bütün bunların belli formel yapı kazanarak kurumsallaşması gerekiyor. Bunlar zaman isteyen şeyler ama olacak şeyler.³⁰⁷

Görgün'ün dediği gibi “Batı medeniyetinin koyduğu formlara³⁰⁸ mecbur hissetmeden” ve Mahmud Erol Kılıç'ın ifadesiyle “ötekinin tanımlaması karşısında refleks olarak geliştirilmemiş”³⁰⁹ bir Müslüman kimliği nasıl mümkündür sorusu, bu konunun tartışma zeminini oluşturmaktadır. Batı medeniyetine karşı refleksif bir kimlik geliştirildiğini belirtmekle Kılıç, “modern zamanlarda Müslümanlar, İslam eşittir İslam hukuku anlayışına gelmişlerdir. Bana göre bu, düşmanı ile kendini tanımlamanın patolojik bir vakiasıdır” diyerek İslam'ın hukuk boyutuna odaklanmasına eleştiri getirmektedir.³¹⁰ Bu konuya benzer bir yaklaşımı kırk beş yıl öncesinden yapan bir isim var: Nurettin Topçu! Topçu kendi makalesinde düşüncelerini bir soru ile dile getiriyor: “İslam'ın bütün ruhundan sıyrılarak sade kabuk kaidelerden ibaret kaldığı bu diyara kim İslam diyarı diyebilir?”³¹¹

Buradan hareketle ahlaki bir zemin boşluğu oluşturması sebebi ile hem bir Batı modernizmi krizinden hem de İslam'ın ahlak boyutuna odaklanmayı başarmakta zorlanan ve Batı modernizmine alternatif bir kimlik geliştirmekte özgüven problemi yaşayan bir İslam medeniyeti krizinden bahsedildiğini söylemek mümkün görünüyor. Dolayısı ile “Müslüman kimliğin yeniden inşası” konusu bugün hem Batı modernizmine bir panzehir olarak hem de İslam'ın fıkıh boyutuna odaklanarak İslam tasavvufu ile el

³⁰⁷ Sabit ve Değişken 3, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 141.

³⁰⁸ Küresel dünyanın en önemli sorunun Nietzsche'nin vurguladığı Nihilizm olduğunu belirten Görgün, sürekli bir değer değişimi yaşandığını ve bunun sebebinin formel yapıların hayata egemen olmasında aranması gerektiğini vurguluyor. Bu noktada Simmel'in modernizm eleştirisi ile buluştuğunu düşünebileceğimiz Görgün, Giddens'in ontolojik güven ihtiyacı vurgusunda belirttiği gibi, artık modern dünyada “insani varoluşta esasını bulan ve herhangi bir, şekilde değişmeyen, insan iradesi ile değişmeyecek asli değerlere” ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Bkz. Sabit ve Değişken, s. 143.

³⁰⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 66.

³¹⁰ Kılıç, a. g. e., s. 67.

³¹¹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, 2008, s. 335.

ele vermekte zorlanan İslami yaklaşımlara cevaben ele alınması bir büyük mesele olarak varlığını koruyor görünmektedir.

2.2.2.1 Batı ve Doğu'nun Sentezi

Müslüman kimliğinin inşası konusunda İslam dünyasında akla ilk gelen isimlerin başında Muhammed İkbal gelmektedir. Ekrem Demirli'nin "İslam düşüncesi büyüktür diyoruz ama niye büyüktür kimsenin bir fikri yok. İslam düşüncesine atıf var fakat düşünce hayatımızı belirlemiyor. Bir tek istisna var o da Muhammed İkbal'dir. İkbal *Cavidnâme*'sinde bir insan tasavvuru ortaya koyuyor." ³¹²cümlelerinden hareketle *Cavidnâme*'ye göz gezdirmek yerinde olacaktır. 19. asrın başlarından beri doğu toplumlarının çözmekle baş başa kaldığı konunun batı medeniyetinin oluşturduğu dünya görüşü ile kendi medeniyet ve dini görüşleri arasında nasıl bir ilişki kuracağı ve kendi hüvviyetini kaybetmeden bu yeni fikirleri nasıl benimseyebileceği ya da kendine uyarlayacağı sorunsalıdır demektir İkbal.³¹³ Batı'nın İslam hakkındaki anlayışsızlığı karşısında, İslam kültürünü müdafaaya çalışarak Müslümanlığı reforme etmeye çalışan Cemallettin Afgani, Muhammed Abduh ve Muhammed Raşid Rızâ gibi mütefekkirler, 10.asırdan beri kapatılmış bulunan içtihat kapısının tekrar açılmasını talep etmişler ve modern ilme muhalif olmayan İslami fikir sistemi kurulmasının mücadelesini vermişlerdir.³¹⁴

İkbal'in dini tecrübe anlayışı, Batı'daki Akıl ile Doğu'daki Aşk'ın birlikteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden İkbal, bilimi, felsefeyi ya da akli hor görüp inkâr ederek dine öte dünyacı karakter kazandıran, oluşu ve benliği yadsıyan ya da önemsizleştiren ve böylelikle bireyi Tanrı'nın karşısında güçsüzleştiren yaklaşımlara karşı tavrı almaktadır.³¹⁵

Ona göre akla yer vermeyen aşkın (dinin) yarattığı "tutuculuk, insan faaliyetinin diğer alanlarında olduğu gibi, dinde de kötü bir şeydir. Çünkü o, benliğin yaratıcı özgürlüğünü yok eder ve manevi teşebbüs alanındaki yeni

³¹² Sabit ve Değişken, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, TV Kitapları-02, İstanbul, 2014, s. 49.

³¹³ Muhammed İkbal, *Cavidname*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 9.

³¹⁴ İkbal, a. g. e., s. 9- 10. *Cavidname* kitabınının çevirisini yapan Schimmel'in kitabın önsözünde, İkbal'in Goethe'nin fikirlerinden ve eserlerinden yararlanması üzerinde durduğunu görüyoruz. Avrupa aleyhine çok sert sözler sarf etmesine rağmen Goethe'ye duyduğu muhabbetin hiçbir zaman azalmadığını belirten Schimmel, insanın en yüksek saadetinin şahsiyet olduğunu belirten Goethe gibi İkbal'in de, şahsiyet arzusu içinde olduğunu altını çizmektedir. İkbal, a. g. e., s. 17.

³¹⁵ İkbal, a. g. e., s. 10.

yolları kapatır. İktbal'in kendi ifadesiyle tanımlayacak olursak, "insanın yaratıcı kuvvetlerini sakatlayan" bu yaklaşımlar, "insanları uyuşturmuş, hiçleştirilmiş, dünyaya karşı duyarsızlaştırmış, sırlardan dem vurarak akli köreltmış ve ona düşmanlık beslenmesine yol açmıştır."³¹⁶

Sâmiha Ayverdi, İktbal'in Batı ile Doğu medeniyeti arasında bir köprü kurabilme kabiliyeti açısından önemini altını çizmektedir ve "İktbal ve İman" başlığı altında bu konu üzerinden İktbal'i şu şekilde anlatmaktadır. "İktbal, doğudan ve batıdan kazandıklarını dağınık bir unsur olmaktan çıkarıp irfan ve aşk mayası ile lehimleyen Mevlânâ'ya boyun kesmek bahtiyarlığına ermiş bir insandır."³¹⁷ Ayverdi'nin ifadesi ile, maddeciliğin anaforu içinde boğulup kalan garba karşılık, şark; mana aleminin hazları içerisinde akli ve maddeyi bir kenara iterek, içine kapalı kalmıştır.³¹⁸ "Şu halde bugün beşeriyatin muhtaç olduğu dünya görüşü, garbın akli verimleri ile şarkın ruhi verimlerinin bir sentez haline getirilmesidir. İşte İktbal'in insanlık alemine teklif ettiği gerçeği budur" demektedir Ayverdi.³¹⁹ Sertarik Mesnevihan ve H. Nur Artıran'ın müşidi Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun* adlı kitabında, biri Doğu'nun diğeri Batı'nın bu önemli iki düşünürünü karşılaştırmakta ve böylece felsefe, bilim ve din ilişkisinin tıpkı İktbal gibi önemine vurgu yapmaktadır.

Gerçekten ilmin ışığı altında, aklımızı ve fikrimizi kendimize kılavuz yaparak etrafımıza şöyle bir bakacak olursak en küçük bir zerreden, en büyük bir varlığa kadar, gerek şu üstünde bulunduğunuz dünyada gördüklerimiz ve gerekse gökyüzünün sonsuz boşluğunda dönüp duran başka dünyalar, başka yıldızlar, başka güneşler bizi hayrete düşürecektir. Uzağa gitmeye lüzum yok, kendi vücudumuza bakalım. Her insan milyonlarca küçük hücreden mürekkep bir âlem... Bizim haberimiz yok, bizde bulunan bu milyonlarca hücre bizim için çalışıyorlar.³²⁰

Şefik Can ile düşünceleri paralellik arz eden Ken'an Rifaî, pozitivism ekolü ile birlikte din-bilim arasındaki ilişkinin gözardı edilmesine veya aralarına mesafe konmasına yönelik eleştirisini dile getirirken aynı mesafenin İslam'ı yaşayanlar tarafından da konduğunu belirtmektedir. Bunun sebebinin "iyi anlaşılmamış bir din ve iyi anlaşılmamış bilim" den kaynaklandığını belirten Ken'an Rifaî, ancak din ve bilimin bulunduğu bir medeniyet anlayışı ile bugünkü modernite krizinin üstesinden

³¹⁶ İktbal, a. g. e., s. 1.

³¹⁷ Sâmiha Ayverdi, *Abide Şahsiyetler*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2015, s. 179.

³¹⁸ Ayverdi, a. g. e., s. 181.

³¹⁹ Ayverdi, a. g. e., s. 180.

³²⁰ Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2009, s. 18.

gelinebileceğini söylemektedir.³²¹ Ken'an Rifaî'nin ilim kanunlarını, dinin faydalanması gereken önemli bir konu olarak ele aldığını ve bu görüşünü "İlim ibadetten üstündür ve dinin nizamıdır" hadis-i şerifiyle desteklediğini görüyoruz. Ancak Rifaî, ilmin, insanların kendilerinden öte bir varlığa olan özlem ve ihtiyacını karşılayamayacağını hesaba katarak dini bir ahlaki prensip, ilmi ise bu prensibi tekamül ettirme prensibi olarak bağdaştırmıştır.³²² "Maddi ilimler ile manevi bilgileri birleştirmek, birçok yönden faydalıdır. Çünkü ruh terbiyesi ve irşadına memur olan hocaların, kendilerine müracaat eden talipleri aklen de tatmin etmeleri gerekir."³²³

Dolayısı ile Ken'an Rifaî'nin üzerinde durduğu en önemli nokta kimlik inşasının kültür mirasına sahip çıkılarak ve ancak onun üzerine basılarak başarılabileceğidir. İslamiyet'in imanla ameli birleştiren yapısının, onu metafizik bir doktrin veya ahlak felsefesi olmaktan kurtardığını ve ferdin sosyal hayatının her safhasında kendini gösteren bir vakıa olarak karşısına çıktığını belirten Rifaî, İslam'ın amel kısmının şahsiyet inşasında bir metot olarak kullanılmasını zaruri görmektedir.³²⁴ Bu noktada eğitime çok önem veren Rifaî, hem din alanında hem de bilim alanında görülen yobazlığın eleştirisini yaparken, çıkış yolunu da göstermiş, tekkelerin akademiye dönüşmesi gerektiğini belirtmiştir.³²⁵

Bu konuda Nurettin Topçu'nun görüşlerinin de Ken'an Rifaî ve Şefik Can ile birleştiğini görüyoruz. İlim ile dini çatıştıranların aslında her ikisinin tabiat kanununda birleştiğini göremeyen softalar olduğunu belirten Topçu, bu kişilerin hem din adamlarından hem de ilim adamlarından ibaret olduğunu altını çizmektedir. "Birinciler Allah'ı kainattan ayırmakta, ikinciler kainatı Allah'tan ayırmakta ve onu anlaşılabilir bir ucube haline koymaktadırlar."³²⁶ Muhammed İkbal'e göre de bir milletin hayatının güçlenebilmesi için tabiat kanunlarına ehemmiyet vermek ve tabiatın imkanlarından istifade edebilmesi için de tabiat bilgisini tahsil etmek ve ona hususi bir ayırmak gerekir. Bunun yanı sıra bir Müslüman cemiyetin ruhani bir gayesi de bulunmalıdır. "Bu gaye

³²¹ Bir 20. yy Münevveri: Ken'an Rifaî Sempozyumu, İstanbul, 30. Nisan.2015.

³²² Ken'an Er Rifaî, *Zerredeki Okyanus*,(der. Gülmisal Gürsoy), Kendi Yayın, Ankara, 2003, s.79.

³²³ Sargut, *Sohbetler*, s. 166.

³²⁴ Ken'an Rifaî, *Zerredeki Okyanus*, (der. Gülmisal Gürsoy), Ankara, Kendi Yayınları, s. 75-77.

³²⁵ Bir 20.yy Münevveri: Ken'an Rifaî Sempozyumu, İstanbul, 30. Nisan. 2015.

³²⁶ Bkz. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

dünyevi fetihler ve yağmalar değil birliği yaymak olmalı ve bu Müslümanın en yüksek maksadı olmalıdır.”³²⁷

Din ve bilim birlikteliği, kişinin dindarlık anlayışı ve kimlik gelişiminde yer edinebilmesi açısından ele alındığında okul öğretmenlerine düşen sorumluluğu ele alan Muhammed İkbâl, *Cebrail'in Kanadı*³²⁸ isimli kitabında okul hocalarına yönelik yazdığı bir şiirinde kişilik inşasındaki önemlerine değinerek şu mısraları yazmıştır: “Okul hocaları tıpkı bir mimardır. İnsan ruhu onun bir sanatıdır!”³²⁹ Keza Topçu, bu konuda öneri getirerek, tasavvuf kültürünün orta ve yüksek öğretimde yer almasının önemini belirtmiştir. Din eğitimi veren okulların derslerinin üçte birinin felsefe, tasavvuf, psikoloji, kelam, sosyoloji ve din psikolojisi gibi derslerden meydana gelmesini teklif eden Topçu, İlahiyat Fakültesi'nde ise tasavvufu da içine alan felsefi kültürün hakim rol oynaması gerektiği fikrindedir.³³⁰

Tıpkı İkbâl ve Topçu gibi, Sâmiha Ayverdi'nin de kişiliğin inşasında öğretmenlere düşen rolü altını kalın çizgilerle çizdiğini görüyoruz. Farklı olarak Ayverdi, Batı medeniyetinin dayattığı yaşam biçimi ve ideolojilere karşı öğretmenlerin rolünü vurgulamaktadır. Türk gençliğinin kendi etrafını göremeyecek bir karışıklık içine itildiğini belirten Ayverdi, yedi yaşından itibaren çocuklara “milli iman ve ruh terbiyesi”³³¹ verilmesi gerektiğinin altını çizerken yabacı ideolojilerle kirlenmemiş bir öğretmen kadrosu bulabilmenin endişelerini taşıdığını şu cümlelerle ifade etmektedir. “Talebelerine mili heyecan ve vatan sevgisi aşlamak yerine, başka milletlerin ideolojilerine kul köle olmayı iman borcu haline getirmiş bu gafil öğretmen kitlesi, Türk çocuğunun duygu ve düşüncelerine pençesine geçirmiş, istediği tarafa sürüklemekte, direnenler ile de mücadele etmek suretiyle, sınıf adeta bir muharebe meydanı haline gelmiş bulunmaktadır.”³³²

³²⁷ İkbâl, a. g. e., s. 47.

³²⁸ Ayverdi, Schimmel'in İkbâl'e duyduğu saygı ve sevgisini belirtmek maksatlı İkbâl için “Cebrailin kanadı ona dokunmuştur” dediğini belirtmektedir. Bkz. Ayverdi, *Abide Şahsiyetler*, s. 173.

³²⁹ Muhamamed İkbâl, *Cebrail'in Kanadı*, İstanbul, Furkan Yayınları, 1987, s. 169.

³³⁰ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yayınları, 2014, s. 338.

³³¹ Sâmiha Ayverdi, *Abide Şahsiyetler*, Kubbealtı Neşriyat, 2006, s. 95.

³³² Ayverdi, *Abide Şahsiyetler*, s. 95.

Cemil Meriç'in "idrakimize giydirilmiş deli gömlekleri"³³³olarak ifade ettiği "izm" ler, Sargut'un da sohbetlerinde değindiği bir konudur. "Kişi hiçbir izm'e bağlı olmamalı ki sabit fikirde olmasın. Biz bütün "izm" lere karşıyız" demektedir Sargut. Keza, Ken'an Rifaî'nin torunu olan Ken'an Gürsoy, Müslüman kimliğin nasıl olması gerektiği konusunda düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

Bugün adına Müslüman bakışı oluşturmamız gerekiyor. İdeolojilere, herhangi bir görüşün ya da metodolojinin içen hapsolüp kalmaksızın; ama klasik esasları itibari ile temel İslam prensipleri üzerine oturan, Müslüman insanın o kemal yolunda nasıl yürümesi gerekiyorsa, bunun cevabını onun fitratı üzerinden okuyan ve şimdi dünyaya da bu manada yeni teklifleri bulunan düşünürler yetiştirebilmeliyiz.³³⁴

Tüm bu görüşler ışığında, Doğu ve Batı medeniyetlerinin kültürel çatışmasının Müslüman kimliğinde dengelenmesinin en önemli yolu din ve bilim ayrımının ortadan kalkmasında aranmalıdır diyebiliriz. Doğu ve Batı medeniyetleri arasında yaşanan kopukluğun günümüzde sancılarını çeken Sargut'un müritlerinden konuya yaklaşım şu şekildedir.

Yani bakın ben batı tarzı büyütüldüm, nasıl yani işte efendim klasik Batı müziği dinledik, Mozart Bach dinledik. Ama bir İtri dinlememişim, bir Pir Sultan Abdal; Bir Yunus Emre tanımamışım. Türkü deseniz hala ısınmış değilim. Komünizm, sosyalizm tabi o akımlara da kapıldık vaktiyle. Yani velhasıl hanımefendiciğim için özeti biz kendi kültürümüzden kopuk büyüdük hiç de fark edmeden üstelik.(DG,4).

Örneğin bir arkadaş grubuna girebilmek için, ben İstanbul Üniversite'si mezunuyum, Marx'ın Kapital'ini okumuş olmanız şarttı. Ve dahi böyle onlarca kitap, Sartre,varoluşçuluk vss. Eh o zaman da öyle şekilleniyor kişiliğiniz tabi. Biz zaten hepten kopmuştuk dinden, ateistlik doğal olarak o zaman şartlarında! Ne oldu? Bakın her şey sil baştan!! Kolay mı bi yaştan sonra. Hiç olacağı yoktu da, bizim şu halimize acıyan hocamız olmasa. (KG, 64 yaş, kadın, mühendis).

Müritlere paralel bir biçimde Emin Işık, batı medeniyetinin hakikatin tek temsilcisi ve vazgeçilmez modeli olarak sunulmasından ve ona uymayan her şeyin ilme ve mantığa da aykırı bulunmasından duyduğu rahatsızlığı belirtirken şöyle diyor: "Ruh dünyamızda onun etkileri, yüzyıllar ötesinden sürüp gelmektedir. Mevlânâ, Yunus, Hacı

³³³ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 92.

³³⁴ Ken'an Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak*, Ankara, Aktif Düşünce Yayınevi, 2013, s. 205.

Bektaş, Sarı Saltuk, Hacı Bayram, Süleyman Çelebi ve Ak Şemseddin gibi, ruh dünyamızın manevi mimarları, hala aramızda dolaşıyor gibiler.”³³⁵

2.2.3. Özgürlük ve Kaderin Yeniden Tanımlanması

Kimliğin yeniden inşasında Doğu-Batı/ bilim-din dengesini buluşturmak yanında üzerinde durulan önemli konulardan bir diğeri, modern hayatın bireyi “sözde” özgür kılan yaşam tarzını sorgulamak ve bu sebeple özgürlük kavramının sufilerce yeniden tanımlanması olarak karşımıza çıkıyor. Sertarik Mesnevihan Şefik Can kitaplarında bu konuyu zikretmiş ve Epiktetos’u örnek göstermiştir. “Bu filozof için dünya, büyük bir tiyatro sahnesi gibidir. Güzel ve muhteşem bir piyes sahneye konmuştur.(...) Hayatımızı kazanmak çabası, bizi hayatın esiri yapmıştır. Bu sebeple ne sahneye konan hayat piyesini, ne etrafımızdaki şaheserleri ve onun yaratıcısını düşünemiyoruz.”³³⁶ Mürşidi Şefik Can paralelinde, en büyük problemlerimizden birinin özgürlüğün gerçek tanımını bilmeden, maddi beklenti ve hayallere dayalı bir yaşam biçiminin tatmini içinde çabalama yanlışlığına düşmek olduğunu belirten Artıran düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir.³³⁷

Bu alemde özgür irade verilerek seçme hakkı kendisine bırakılan tek yaratık insandır. Sufizm düşüncesinde özgürlükten maksat, dünyevi istek ve arzuların esaretinden kurtulmak, mana ile madde arasında denge kurmaktır. Kişi ne kadar özgür olursa olsun, sadece maddeye dayalı bir yaşam sürdüğü müddetçe özgürlüğü kısıtlanacak, manaya yakınlığı arttıkça özgürlük alanı genişleyecektir. Dolaysı ile sufizmde önemli olan, çeşitli organlarımızın özgürlüğü değil, onları canlı tutan ruhumuzun özgürlüğüdür. Çünkü ruh özgürlüğüne ulaşan bir insan, en zor şartlarda bile kendini özgür ve mutlu hissedecektir.³³⁸

Bu özgürlük tanımlaması ve Emin Işık’ın, “tasavvuf, insanın kendi nefsinin esaretinden kurtulup gerçek özgürlüğe erişmesidir, işte o zaman gerçek anlamda insan oluruz”³³⁹ deyişi, bugünkü özgürlük tanımlamalarının hayli uzağında durmaktadır. Bu noktada madde ve mana dengesini kurabilmenin önemine değinen Sargut, kişinin ikili bir gözlük takması gerektiği, hep yakını gösteren gözlüğün maddi dünyaya, hep uzağı

³³⁵ Emin Işık, *Aşk-ı Meşk Etmek*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 48-49.

³³⁶ Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2009, s. 18.

³³⁷ Işık, a. g. e., s. 22.

³³⁸ Işık, a. g. e., s. 23.

³³⁹ Işık, a. g. e., s. 23.

gösteren bir gözlüğün ise ahirete odaklandığını belirterek bu ikisi arasında dengede durabilmenin önemine sohbetlerinde sıklıkla değinmektedir.³⁴⁰

Bu alemi anlayabilmek içinde tasavvuf gözlüğü ile bakabilmek lazım. Çünkü madde, mana iç, dış, zahir, batın, ruh, beden bunların her ikisine de aynı denge ile bakabilmek lazım. Onunla baktığınız zaman her şey anlamını ve manasını buluyor. (...) Tasavvuf gözlüğü ile bakmaya başladığınız zaman, size Hocanız o gözlüğü giydirmeye başladığı zaman alemde mizanda yaratılmış her şey yerli yerine oturmaya başlıyor.

Çağın sosyal psikolojik hastalıkları ile uğraşan (panik atak, ankisiyete, depresyon) günümüz insanına Ayverdi nasıl bir reçete sunmaktadır? Ayverdi “endişe” halinde yaşamaya karşı *Dost* kitabında Ken’an Rifaî’nin şu satırlarını aktarıyor. “Mazi ve istikbal endişesi ile vakit kaybetme. Fakat ihtiyatlı da ol! Çünkü ihtiyat tevekküle mani değildir. Kalben Allah’a sığınmayı bırakmadan ve tedbirine güvenmeden, ileriki zamanlar için gereken çare ve tasavvurlarını da ihmal etme.”³⁴¹

Ken’an Rifaî’nin ihtiyat ve tevekkül dengesine paralel bir biçimde Sâmiha Ayverdi kaderci bir yaklaşımla Müslümanı pasifize eden yaklaşımlara karşı durarak, gerek depresyon vb gibi çağ hastalıklarına gerekse haksızlık ve zalimlikle mücadele konusunda her daim uyanık duran bir mümin kişiliği ortaya konmaya çalıştığını görüyoruz. Bu sebeple Ayverdi, kader konusunda görüşlerini külliyatında şöyle belirtmiştir.

İnsanoğlunun kaderi, talihi, mukadderatı, şuur altına biriktirmiş olduğu iyi veya fena tohumlarda gizlidir ve bunlar sırası geldikçe sürer, fişkirir meydana gelir. Şuuraltımız öyle bir tarladır ki her ne ekersek onu fazlasıyla biçmemiz mukadderdir. Biber eken kimse şeker kamışı kesemez. İşte böyle olunca, kaderimizin mimarı biz kendimiz oluyoruz.³⁴²

Sargut ve Ken’an Rifaî’nin gayret ve çalışma konusuna vurgu ile Mevlânâ’nın kader anlayışı ile paralellik arz eden bu cümleleri “Beden topraktan yaratılmıştır. Düşünceler de tohum gibidir. Ne ekersen onu biçersin” beyitinden hareketle onaylayan H. Nur Artıran, konuyu kendi cümleleriyle şöyle ifade etmektedir: “Düşünce ipliğimizle kumaş dokuyup, sonra da onu kendi ellerimizle dikip giyiyoruz. Elbisenin darlığı,

³⁴⁰ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Tasavvuf Sohbetleri, Kazım Karabekir Kültür Merkezi, 14. Ekim. 2014.

³⁴¹ Sâmiha Ayverdi, *Dost*, Kubbealtı Neşriyatı, 2015, s. 107.

³⁴² Sâmiha Ayverdi, *Hatıralarla Başbaşa*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, s. 91.

genişliği, sıcak, soğuk tutması, zevkli veya zevksiz olması, rengi, modeli, tümüyle bizim emek ve gayretlerimizin ürünü, o nedenle hiç kimseye bir Şey söyleme hakkımız kalmıyor.”³⁴³

Artıran sadece düşüncelerin değil, günlük sıradan konuşmalarda ifade edilen kelimelerin seçimine bile azami dikkat edilmesi gerektiğini belirtmekte ve bu durumun Mevlevîliğin yaşam biçimi haline geldiğini ifade etmektedir. “Örneğin kapıyı pencereyi kapat yerine, sırıla; ocağı veya lambayı yak yerine uyandır, söndür yerine dinlendir, kes yerine tığla, bitti kalmadı yerine Hakk getire, düşersin yerine düşmeyesin, dökersin yerine dökmeyesin, öldü yerine Hakk’a yürüdü ifadelerinin kullanılması tercih edilmiştir.”³⁴⁴ Artıran negatif kelimelerde gizli bir negatif düşünce bulunduğuna dikkat çekerek, bu kelimeleri kullanmamaya çalışıp, pozitif anlamlara kelimelere odaklanmanın duygularımızı ve düşüncelerimizi kontrol etmemizi sağlayacağını belirtmektedir. İslami literatürde “hüsnü zan” (güzel düşünce) ve “su-i zan” (kötü düşünce) kavramlarının olduğuna işaret eden Artıran, düşüncelere dikkat etmenin İslami yaşayışın temel prensiplerinden biri olarak kabul edildiğinin altını çizmektedir. Çağımızda sıklıkla rastlanan depresyon hastalığının kişinin ürettiği negatif düşüncelerden kaynaklandığı vurgusu ile Artıran, zihnin özellikle vehim üretmek yani olmayan bir Şeyi olmuş gibi algılayıp ona göre düşünmek ve davranmak hatasına düştüğünü belirtmektedir. Bu durumun kişiyi dipsiz, karanlık bir kuyuya attığını çünkü zihinde vehimle yaratılan bir negatif düşüncenin zamanla gerçeğe dönüşebildiğinin altını çizmektedir Artıran.³⁴⁵

Evet kelimelerim değişti inanır mısınız? Zaten bir nezaket içinde olmaya gayet geliyor, Hz. Muhammed’in güler yüzü, ahlakı hep aklımda inşallah kalbimdedir diyeyim. Yani daha soğuk, mesafeli bazen ters olabiliyorsunuz, büyük Şehir hayatı, ilişkiler çok zor. Ama siz nezaketi öne alınca karşı taraf da değişiyor.(KG, 54, kadın, emekli).

Gerçekten kişinin değişebilmesi mümkün müdür? H. Nur Artıran *Herkes Seni Terk Etse Aşk Terketmez* adlı kitabında İnsanlar Karakterini Değiştirebilirler mi? başlıklı bir bölüm açarak ve insanın sadece kendini değil dünyayı değiştirecek potansiyelde bir

³⁴³ Artıran, *Aşk Bir Davaya Benzer*, s. 293.

³⁴⁴ Artıran, *Aşk Bir Davaya Benzer*, s. 293.

³⁴⁵ Artıran, *Aşk Bir Davaya Benzer*, s. 293-94.

yaradılışı olduğunu belirtmekte ve Hz.Mevlânâ'nın "İnsan kollarını açabilse, güneş gölgede kalır"³⁴⁶ cümlesinin açılımını yapmaktadır.

Kollarını açmaktan maksat Yüce Yaratıcının insana bağışladığı ilahi gücü kullanabilmektir. Bu güç herkeste vardır. Hz. Mevlânâ "Ben insanı kıyamete kadar anlatsam gene de bitiremem, ondaki hakikati anlatmaya kalksam ben de yanarım, alem de yanar" diyordu. Bu sözler insanın içinde saklı olan rabbani güçten bahsetmektir. İnsanı bu sırdan haberdar etmek, kendini bilmeye yönlendirmektir. Biz kendi içimizdeki potansiyel gücü bilirsek hiçbir şeyden korkmaya, çekinmeye, gözümüzde büyümeye gerek olmadığını görürüz.³⁴⁷

Ben böyleyim, beni böyle kabul edin demenin en büyük cehalet olduğunu belirterek, bu durumun anlayış ve hoşgörü ile karşılanmaması gerektiğinin altını çizen Artıran, konuyu "kamu vicdanı" kavramına getirerek ancak nefsi ile mücadele etmiş bir insanın topluma katkı sağlayacağını ifade ediyor.³⁴⁸ "Kendine karşı adaleti olmayanın, toplum adına adaletin tesisine çalışması topluma ancak adaletsizlik getirir. Çünkü kendinde adaleti tesis etmiş şahsın, dışarıya doğru mücadelesi de yıkmaya değil, yapmaya yöneliktir."³⁴⁹ diyerek Hak yolunda yürümenin ilk şartının kişinin kendindeki kötü mizacı değiştirecek güce inanması olduğunu belirtmektedir³⁵⁰

Artıran'ın müridi bu cümlelere paralellik arz edecek biçimde nefsi ile giriştiği mücadeleyi şu şekilde anlatmaktadır.

İnsan yaşam ilişkisine ait dengelerin, kâmil insana teslimiyetin hayata yansıtılması; batın zahir, maddi manevi, ruh beden gibi kavramların öğrenilmesi; ruhun beslenmesi; düşüncelerimizin yaşantımızdaki önemi.(...) Bütün bunların sonucunda mutlu, huzurlu, sabırlı yaşam biçimi formatı. Bize sunulan bu hikmet ve himmetlerle aile ve iş hayatımızda karşılaştığımız sorun ve zorlukların çözümü, insan ilişkilerindeki pozitif alışveriş olarak bize geri dönmekte, bir med - cezir yaşanmaktadır. (DG, 27).

Nurettin Topçu'nun "hareket, insanın yer değiştirmesi değil, kendini değiştirmesidir"³⁵¹ deyişi müritlerin hayatında yer buluyor görünmektedir. "Seyahat

³⁴⁶ H. Nur Artıran , *Herkes Seni terk Etse Aşk Terk Etmez*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 125.

³⁴⁷ Artıran, *Herkes Seni Terk Etse Aşk Terk Etmez*, s. 125.

³⁴⁸ Artıran, *Herkes Seni Terk Etse Aşk Terk Etmez*, s. 134.

³⁴⁹ Artıran, *Herkes Seni Terk Etse Aşk Terk Etmez*, s. 134.

³⁵⁰ Artıran, *Herkes Seni Terk Etse Aşk Terk Etmez*, s. 125.

³⁵¹ Işık, a. g. e., s. 48.

etmekle rahatlamaya çalışırdım ama derler ya kendini de götürünce ne fayda? Oradan oraya değil artık, içsel bir yolculuk bu!”. (KG, 48 yaş, kadın, serbest meslek).

Hayatla nasıl mücadele edebilirim? Yaşamımı mutlu, güzel, verimli kılacak şeyler nelerdir? Her şeyin özünü aramamı sağladı. Yardımseverlik aşıladı. Yaşadıklarımı olduğu gibi kabullenip hep ileriye umutla, sevgi dolu bakmamı sağladı. Dünyanın geçiciliğini sürekli hatırlatarak, ahiret azığı hazırlamam gerektiği uyarıları ile; eskiye göre diğer âlemi gözüme daha ayan kıldı. (DG,25).

Bauman'ın modern çağın post modern bireylerini “hiç alternatif yok” kıskacında sıkışmış bir çaresizlik içinde resmettiği düşünüldüğünde, bireyi aktive eden ve kendi kaderinin mimarı olabileceğini söyleyen bir anlamda ona umut³⁵² aşılayan bu satırların, modernizmin bunaltısına bir başkaldırı niteliği taşıdığını belirtmek gerekir

2.2.3.1. Bireysellikten Hizmete Anlayışına Geçiş

Madde ve mana dengesi, bu dünyadan ele etek çekmemek ve daima mücadele etmek anlamına gelirken, tasavvufun “hak için halka hizmet” boyutunun, modernizmin anlam kaybının baş aktörlerinden “kendi işini kendin gör” mesajının zincir kıranı bir konumda durduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, tasavvufun aksiyon boyutunu önemseyen Ayverdi'nin tasavvuf anlayışı tıpkı Muhammed İkbâl gibi hareket ve hizmet çizgisidir. Halka Hak için hizmet etmeyi düstur edinmiş, tasavvufu çalışma şevkine ve ahlâk aşkına dönüştürmüş, benimsediği tasavvuf anlayışı ile etrafındakileri farklılıkları idrak etmeye ve Allah'ın sanatını farklılıklarda seyretmeye davet etmiştir.³⁵³ Ruh nasıl gelişmeli, fesat ve felaketten nasıl kurtulmalı? Cevabı şudur: Fiil ve hareketle!³⁵⁴ diyen İkbâl, durağan ve kadercî bir insan karakterini Müslümanlık ile bağdaştırmıyor, Müslümanları uyandırmak ve dinamik hale getirmek için hayatın her safhasını kapsayan

³⁵² Yahya B. Muaz er Razi, zühdden tasavvufa geçiş evresinde, zühd döneminin belirgin bir vasfı olan Allah korkusu (havf) yerine umit (reca) kavramını ikame eden ilk mutasavvıftır. Bkz. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Umit Yolu: Yahya B. Muaz er Razi*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2011, s. 239. Annemarie Schimmel Muaz er Razi için, “onun için din demek ümit demektir” demektedir. Çift, a. g. e., s. 91. Umudu kavram olarak ele alan ilk mutasavvıf olan Yahya B. Muaz Er Razi, gerçek manada Allah'ını seven kulun, Allah tarafından da sevileceğine emin olması, dolayısı Allah'ın kendisi ile ilgili tasarruflarının hep olumlu yönde gelişeceğine inanması ile ümidin kendiliğinden ortaya çıkacağı düşüncesindedir. Çift, a. g. e., s. 192.

³⁵³ Kadir Özköse, “Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları”, *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S.1, 2013, s. 5.

³⁵⁴ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmed Asrar), İstanbul, 1996, s. 164.

çok boyutlu bir ruh hamlesinin gerekli olduğunu düşünüyordu.³⁵⁵ Tanrı'nın varlığı sorununu, "insan var mıdır?" sorusundan hareketle sorgulayan İkbâl ve bu sorgulaması dikkate alındığında, dini tecrübeyle ilgisi, sadece Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacından değil, gerçekte bu tecrübenin bir müminin "insan olmasına"³⁵⁶ katkı sağladığını düşünmesinden de kaynaklanmaktadır.³⁵⁷

Bir insan tasavvuru oluşmaması konusunda benzer bir eleştiriyi Levent Bayraktar'ın Cenân Vakfı'nın düzenlediği Ken'an Rifa'î Sempozyumu'nda dile getirdiğini şu cümlelerde gözlemliyoruz: "Hep yeni bir anayasa yapmakla meşgulüz. Yeni bir insan yaratmakla ne zaman meşgul olacağız? Temiz hava, temiz su üstünde durduğumuz kadar temiz zihniyet ve temiz gönül üzerinde de durmalıyız."³⁵⁸ Ken'an Rifa'î dergâhında, 2014 yılından itibaren haftada bir gün olmak üzere sohbetler düzenleyen Ken'an Gürsoy şöyle demektedir. "Senin en büyük arkadaşın nefsendir. Çünkü nefisten kurtulmayı değil nefsi terbiyeyi anlatır Ken'an Rifa'î ve dolayısı ile şahsiyet mimarisinden bahseder. Şahsiyetin yeniden inşa edilebilmesi için nasıl bir metod uyguluyor? Şahsın kendisinin kendisine kazandırılmasından bahsediyor ve dolayısı ile kendi fitratının ona izin verdiği bir nizam üzerinden yürümesini sağlıyor."³⁵⁹ Halkın Hak'tan ayrı olmadığını bilmesi gerektiğini ve saadet sahiplerinin halka şefkat, merhamet, af, hilm ve sabırla muamele edenler olduğunu belirtmektedir Ken'an Rifa'î.³⁶⁰ Keza Sargut, Sâmiha Ayverdi'nin mücadele anlayışını şu şekilde ifade etmektedir:

Sâmiha Annem derdi ki: Zalimle değil zalimlikle mücadele edin! Yani o kişiye takılıp kalmayın olayın kendisi ile mücadele edin. Bu sebeple dünyanın çeşitli ülkelerinin devlet başkanlarına gördüğü yanıtlar üzerine mektup yazardı. Hep aksiyon ve yanılışla mücadele içinde, yani hizmet

³⁵⁵ Ahmet Albayrak, "İkbâl'in Ruh Mimarı: Mevlâna", (Basılmamış Tebliğ Metni), 1997, s. 2.

³⁵⁶ Trt Diyanet kanalında yayınlanan Akıl Çıkmazı programında, Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Müslüman kimliği oluşturmada iman, ibadet ve ahlak formülasyonunun yetersiz kaldığını, imanlı olmanın ve ibadet etmenin ahlaklı olmayı beraberinde getiremediğini belirterek, günün değişen şartlarına göre ayetlerin yorumlanması gereğine dikkat çekiyor. "Bugün namazını kılan ama fabrikasının atığını dereye döken" bir Müslüman kimliği olduğunu söyleyen Bilgin, İslami yaklaşımda, iman, ibadet ve zihniyet olarak yeniden yapılandırmayı önererek zihniyetin bir taraftan ilâhî unsurlara dayanırken, bir taraftan da beşerî unsurlara dayanması ve dolayısı ile çift taraflı bu yaklaşım ile yorumlanan ayetlerden, gündelik hayatı ahlak açısından düzenleyen dini normlar oluşturulması gerektiğini belirtmektedir. Bkz. TRT Diyanet, Akıl Çıkmazı Programı, 1. Bölüm.

³⁵⁷ Kevser Çelik, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "İnsan-Olma" Kavrayışı ve Dini Tecrübe." *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 36, 2015, s. 1.

³⁵⁸ Bir 20.yy Münevveri: Ken'an Rifa'î Sempozyumu, İstanbul, 30. Nisan. 2015.

³⁵⁹ Katılımcı Gözlem, Ken'an Rifa'î Dergâhı'nda gerçekleşen Prof. Dr. Ken'an Gürsoy'un sohbeti, 7. Nisan. 2015.

³⁶⁰ Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'an Rifa'î Sempozyum Kitabı, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2015, s. 31.

içinde olmuştur. Ama bunu öfkeye kapılmadan yapıcaz tabii ki. Sâmiha annem gibi içimizde sakin olucaz, dışımızdan ise mücadele edicez. Eğer yanlışla mücadele etmezsek zalimin zulmüne biz de iştirak etmiş oluruz Allah korusun!³⁶¹

Tıpkı Ken'an Rifaî, Muhammed İkbâl, Sâmiha Ayverdi ve Cemâlnur Sargut gibi tasavvufun aksiyon ve gayret boyutunun öneminin altını çizen Artıran, zalimlikle mücadele konusunda uygulanacak metodun ne olması gerektiğini Kur'an-ı Kerim ve Mevlânâ üzerinden anlatmaktadır.

Karanlık karanlığı arttırınca, nur da nurunu arttırır diyor Mevlânâ. Karanlıktan maksat karanlık düşünceli insanlardır. Belayı, zulmü def etmenin yolu, zulüm etmek değildir affettir kerem buyurmaktır. Yanlış anlaşılmasın! Hiçbir şey yapma demek değildir! Kötülüğe kötülükle cevap verme, kötülüğü ayette dediği gibi iyilikle sav³⁶² demektir. Nurunu arttırarak mücadele et diyoruz. Peygamber'imizin ahlakına uygun olarak mücadele vermekten bahsediyoruz.³⁶³

Mevlânâ'nın "Ne olursan ol gel" sözünün yanlış anlaşıldığını, hoş görünün de bir sınırı ve adabı olduğunu vurgulayan Artıran,³⁶⁴ zalimlikle savaşmak gerektiğine dair yine Mevlânâ'nın kendi beyiti ile cevap vermektedir. "Her türlü kötü insana acıamak, onlara merhamet etmek aslında masum insanları dövmek onlara eziyet etmektir. Aklını başına al da kötü insanlara gereken cezayı vermekten çekinme.(...) Bütün vücudun zehirlenmesini önlemek için yılanın ısırıldığı parmağı kesip atmak gerekir. Sen kesilen parmağı değil, bütün bedeninin sağlığını sıhhatini düşün."³⁶⁵

Emin Işık, İslam ile diğer dinlerin ayrımını "hizmet" açısından ele aldığı şu sorusu ile karşımıza çıkmaktadır: "Ömür boyu manastır hayatı, insanın aklına şu soruları getiriyor: Manastıra kapanmakla zaten kendisini toplumdan soyutlamış olan biri; iyi olmuş, kötü olmuş, o topluma yararı nedir?"³⁶⁶ Bu soruya cevap verir bir biçimde, şahsiyetin yeniden inşasının cemiyet hayatında gösterilen davranış biçimlerinde aranması gereğini ve bu noktada nefsin terbiyesini önemli gören Ken'an Rifaî, insanın nefsinin arkaya atarak evvela bütünü düşünmesi ve nefsi, cemiyetin vicdani değerlerin kontrolü

³⁶¹ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, İstanbul, 10.Aralık.2015.

³⁶² Fussilet Suresi, 41/34.

³⁶³ Ab-ı Hayat Programı, Cine 5 Kanalı, İstanbul, 22 Kasım.2014.

³⁶⁴ H. Nur Artıran, *Aşk Bir Davaya Benzer*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 282.

³⁶⁵ Mesnevi C. 6, 4261.

³⁶⁶ Işık, a. g. e., s. 51

altında bulundurmak gereğinin altını çizmiştir.³⁶⁷Sargut bu nokta mürşidin önemine vurgu yaparak şöyle demektedir: “ Psikolojik hastalıkların, savaşların, uyuşturucu, fuhuş vss olduğu çok zor zamanlardan geçiyoruz. Eğer müslüman ahlakı ile yaşamayı ve bunu anlatmayı hedef edinirsek bu bizi çok kuvvetli kılar. İşte mürşit size bu hedefi belirler”.³⁶⁸

Nitekim Sargut’un müritleri odak grup görüşmesi esnasında düşüncelerini şu şekilde belirtmektedirler.

Ben dindar olmayı bir yere çekilmek sanıyordum, hani inziva gibi! Meğer Müslümanlık hep cihat hep cihat! Yani kaçmak yok! Nerde bir zulüm var haksızlık var mücadele et! Mesela Budizm böyle değil, çekilme var kaçma var, hani Hristiyan da manastırına çekiliyor. Biz de halka rağmen ki Peygamberimizin başına pislikli işkembe geçirmişler düşünün artık! Bu müthiş bakın geri dön ve gayret et cihad et demesi İslam’ın, benim hayatımda bir kırılma noktasıdır. (OGG 3,1).

Semavi dinler içerisinde bir tek İslam dini içerisinde Beka makamı olduğunu vurgulayan, dolayısı ile miraçtan sonra dönüp hizmet eden tek peygamberin Hz. Muhammed olduğunu belirten Sargut’un II. halka müridi şöyle demektedir.

Bakın benim ağır depresyon geçirdiğim dönemler oldu, ilaçlar kullandım, gitmek istedim bu dünyadan çok istedim. Baktım hocamızın ağzında hep mücadele ve gayret Sonra evliyaların hayatı hep acılarla dolu Hz. Hasan, ve Hz. Hüseyin’in başına gelenler! Benim yaşadıklarımın ne ki onların yanında! Bunların toparlanmam da çok etkisi oldu! (KG, 42 yaş, kadın, öğretim görevlisi).

Halka hak için hizmet etmek konusunda kendi yaşamlarında mürit olduktan sonra ne gibi farklılıklar olduğu sorusuna Sargut’un müritleri şu şekilde yanıt vermiştir. “Şimdi biz elimizden geldiği kadar imkanlarımız dahilinde evet yapıyoruz. Ama Hocamızın hizmet konusunda söylediği bir şey var ‘hizmet etmek benim dediğimi yapmak, benim yapma dediğimi yapmamak’ acaba bunu yapıyor muyuz? Hizmet o !” (DG, 9).

Sargut’un II. halka müritlerinden bir kadın şöyle demektedir:

³⁶⁷ Rifaî, *Zerredeki Okyanus*, s.75-77.

³⁶⁸ Katılımcı Gözlem, Cemâlur Sargut Mesnevi Sohbeti, Altunizade Kültür Merkezi, 13. Mayıs. 2015. Türkkad ve Kerim Vakfı İslam’a hizmet çalışmaları ile katkıda bulunmak isteyenler için önemli oluşumlardır. Burslu öğrenci okutan, düzenledikleri kermes, gezi ve çeşitli organizasyonlarla zekat ve fikre toplayarak ihtiyaçlı ailelere dağıtan ve yanısıra sosyal yardım projeleri yapan bu kurumlarda müritler gönüllü olarak çalışabilmektedirler.

Yani gülümsemek bile bir zekat sonuçta, yani hizmet bir bakıma. Onu yapıyorum, yapamayan çok insan var günümüzde. Bir selamdan, gülümsemekten yoksunlaşmışız. Cemâlnur Hoca her daim güler yüzü ile bize onu veriyor. Ama öyle çok organize bir şeyin içinde değilim, yardım derneği vss gibi. Tabi oraya buraya ufak tefek zekat, sadaka vss oluyor da söylenmez yani, ama oluyor tabi onu sorduysanız. (KG, 54 yaş kadın, emekli)

Batı tarzı modernizmi sorgulayan ve hem kültürel zeminde hem de bireysel varoluş alanında kendini gösteren bu öze dönüş çağrısı müritlere yeni bir kimlik kazandırabilecek midir? Kılıç'a göre modernitenin yarattığı yegane katkı sağlayacak olan tasavvufur ve ruhi olana duyulan ihtiyaç arttıkça anlam krizi içinde “çok”(kesret) tan “bir”(vahdet) e geçme ihtiyacı içinde, tasavvuffun modern dünyadaki rolü daha iyi kavranacaktır.³⁶⁹ Oysa Shayegan bu konuda bu kadar ümitli görünmemektedir. Manidar bir biçimde *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni* adını verdiği kitabında, Batı dışı uygarlığın kendini yeniden var etme çabasında düşeceği tuzağı şu cümlelerle anlatmaktadır.

Şahsiyetimizin kullandığı dil- belki o farkında olmadan- mücedele ettiği dil ile aynı dildir; yani Batılılaşmışların dilidir.(...) Her şey modernliğin kapsamına girmektedir, öncelikle de ondan kaçtığını sananlar. Kendine dönüş- bunun kollektif düzeyde mümkün olduğunu varsaysak bile- hiçbir zaman modernlik öncesi İslami aşamaya ulaşmamaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu dönüşteki kendinin nerede bulunduğunu da zaten bilmemektedir.³⁷⁰

Shayegan haklı mıdır? Bunu zaman gösterecek. Taylor'ın ifade ettiği gibi, her halükarda, yeni bir dinsel arayış çağının henüz başındayız ve sonucu kimse kestiremez.³⁷¹ Shayegan'nın ifadesi ile “kendinin nerde bulunduğunu bilmemek”, tasavvufa yönelik bu ilgide rol oynuyor görünse de, Müslüman kimliğinin oluşma süreci sancılı geçeceğe benzetmektedir.

³⁶⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Ayrılmaya Değil, Birleştirmeye Geldik*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015, s. 53.

³⁷⁰ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2012, s. 128.

³⁷¹ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 628

Eisenstad'ın dediği gibi medeni insanı Batılılaşmış insanla eşitlemek işlerliğini yitirmiştir ve artık kendi içinde yaşadığı krizle mücadele etmek Batı modernizminin bir unsuru haline gelmiş gibidir. Prof. Dr. Tahsin Görgün, Herman Hesse'nin Palmen Blatter isimli romanında şöyle dediğini belirtiyor. “Bizim edebiyatımızın ahlaki boyutu eksik, onun için Türk edebiyatından yapacağımız tercümelemlerle bizim edebiyatımızdaki eksik olan bu ahlaki boyutu ikame etmemiz, o boşluğu doldurmamız gerekiyor”. Bkz. Trt Diyanet, Sabit ve Değişken 3, s. 143.

Gerek Sargut'un gerekse Artıran'ın müritlerinin temel gayesinin, Hz. Muhammed ahlakı ile ahlaklanmak, hal ve hareketlerinde kendisini rol model almaya çalışmak olduğunu görüyoruz. Dolayısı ile güler yüz, nezaket, kötülüğe iyilikle cevap vermek gibi konularda çaba sarf ettiklerini belirtmek gerekir. Bunu yanısıra modernizmin dayattığı Batı tarzı yaşam tarzından İslami yaşam pratiklerine evrilmiş bir yaşam biçimine dönüş yaptıklarını ve modern olmanın yeni tanımlarını İslami bir kimlikle buluşturduklarını söylemek mümkündür.

Ancak tasavvufun aksiyon boyutu olarak adlandırılan zalimlikle mücadele veya Hak için halka hizmet konusunda alınan yol bu derece belirgin durmamaktadır. Gerek Sargut'un gerekse Artıran'ın I.halka (ihvan) müritleri için, mürşitlerinin ulusal ve uluslar arası yaptığı her türlü çalışmada ve çeşitli organizasyonlarda gönüllü çalışma kanalı ile hizmet içinde olduklarını söylemek mümkün görünse de, II. halka müritler konusunda gözlemlenen farklı olmuştur. Yapılan derinlemesine görüşmelerde ve katılımcı gözlemci olarak bulunan gruplar içerisinde, II. halka müritlerin organize veya bireysel olarak tasavvufun aksiyon/hizmet boyutunda yer almak çabasında oldukları gözlemlenmemiştir. Bir başkası için ya da toplum refahı için ne yapabilirim gibi bir sorun üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade günlük ibadetleri yerine getirmek, Mevlânâ ve Kur'an-ı Kerim okumaları ve hatta "mürşitlerine daha yakın olabilmek" çabası çok daha etkin bir konumdadır. Dolayısı ile henüz deyim yerindeyse modernite tahribatına karşı "kendi yaralarını pansumanlayan" II. halka müritlerin tasavvufun aksiyon ve hizmet boyutuna odaklanmaktan ziyade tasavvufi sembollerden örülü yeni bir dünya içinde şifa aradıklarını söylemek gerekir.

Görülüyor ki, modernizmin tahribatı içinde hem kendinden, hem kutsaldan hem de doğadan kopan birey, kendinden koparılan tüm bu parçaları benliğine monte etmeye çalışırken, öncelikle kendini tedaviye odaklanmış görünmektedir. Bu tedavi için de bu topraklarda manevi bir rehber ihtiyacı duyarak tasavvufa yönelmektedir. Dolayısı ile bir sonraki bölümde bu ihtiyacın genel sebeplerini ve iki kadın sufünün seçilmesinde etken olan özel sebepleri incelemeye çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İKİ KADIN SUFİ REHBERLİĞİNDE TASAVVUFA YÖNELME SEBEPLERİ

3.1. TASAVVUFA YÖNELİMDE GENEL ETKENLER

Bir önceki bölümde, hem sekülerlik ve dindarlığın birbirine geçişgen yapısının izlerini sürmeye hem de Türkiye’nin kendi modernleşme tarihinin kırılma noktalarının yarattığı gerilimlerin, aynı mürşidi takip eden müritlerin laiklik, Atatürk ve Cumhuriyet devrimlerine yaklaşımlarını nasıl farklı kıldığını göstermeye çalıştık. Bu bölümde ise her iki kadın sufiye yönelimde, modernleşme sürecinin oynadığını özel sebeplerin etkisine ve aynı zamanda tasavvufun içkin yapısından kaynaklanan genel sebeplerin etkisine değineceğiz.

3.1.1. Bir Manevi Rehber İhtiyacı(mı) ?

Tarikat yapısında temel ilişki formu olan mürşit mürit ilişkisini³⁷² tezde ele alınan dini grubun kendi mürit ve mürşit tanımlamaları ve bu anlamda oluşan algı dünyaları açısından değerlendirirken, bu anlamda kimliğin inşası açısından mürşidin oynadığı rolü belirlemeye çalışacağız.

“Rehber, delil, kılavuz, yol gösteren” anlamlarında kullanılan mürşit kelimesi,³⁷³ bir olgu olarak, Tanrı ile bütünleşme inancını teorik olarak ifade etmekten ziyade deneyim ve hissetme üzerine bireyi yönlendiren bir aracı, bir rehber olarak karşımıza çıkıyor.³⁷⁴ Türk tasavvuf tarihinde, mürşit yerine daha çok “şeyh” veya “pir” deyimleri kullanılmıştır.³⁷⁵ Ancak bu tezde çalışılan dini grupların tercih ettikleri kullanım “mürşit” kelimesi olduğundan tezde onu kullanacağız. Şahsiyet gelişiminde insan-ı kamilin önemine dikkat çeken Ken’an Rifaî bu konuda ki görüşünü “Ben ilmin

³⁷² Fulya Atacan, *Cerrahiler*, İstanbul, Hil Yayınları,1990, s. 64.

³⁷³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi,1995, s. 388.

³⁷⁴ Atacan, a. g. e., s. 64.

³⁷⁵ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 401.

şehriyim, Ali de kapısıdır” hadisi şerifine dayandırmaktadır. Bir kamil insan ve bir mürşit bulmak ve onun vasıtası ile Allah’ı bulmak lazım gelir diyen Ken’an Rifaî bu hususta düşüncelerini şöyle açıklamaktadır.³⁷⁶

Dünyaya gelmekten maksat, ruhu kemale erdirmek, kamil insan bulmaktır. İlmi burada bulamadınsa Çin’e adar gideceksin. Benim evladım, ailem var onlar ile meşgul olmam lazımdır da desen yine de mazeretin kabul olmaz. Evladın ve ailen olduğu için yemek yemiyor musun? Şu halde ruhun gıdası için de çalışman, onu aç bırakmaman lazım.³⁷⁷

Mürşidin üzerinde önemle durulması gereken bir yanı, onun mutlaka Allah’a vasıl olmuş, fena mertebesini aşmış, kâmil ve salih bir zat olmuş olmasıdır. Bu özellikleri taşımayan zât, hal ve ahlâkı düzgün olsa da rabıtaya yetkili sayılamaz.³⁷⁸ O halde rabıta nedir? Rabıta, bir müridin devamlı olarak mürşidin sohbetinde ya da onun gözü önünde olmasa da, fiziksel olarak bir arada olmasalar dahi mürit ile mürşit arasında sürekli bir beraberliği sağlayan bir disiplin hali,³⁷⁹ kalpleri birbirine bağlayan bir muhabbet hali³⁸⁰ olarak bilinmektedir. Mürşidin rabıtasına girmenin, Allah ile rabıtada olmak manasına geldiğini belirtiyor Sargut:

Hakiki günah Allah’tan uzak olmaktır. Allah ile ne kadar uzaksa o kadar gaflettedir. O yüzden mürşit ile ilişki de şöyle bir kavram var: Göz değsin! Yani mürşidin nazarını hep üstünde hissetmek. Buna rabıta deniyor. Soruyorlar mürşidinle rabıtada mısın? Namaz kılıyorum mesela yanlış bir şey yapsam gözlerini üstümde hissediyorum. O zaman rabıtadayım. İşte, Allah ile rabıta mürşidin köprüsünden kurulursa o zaman kul daimi diri olur.³⁸¹

³⁷⁶ Ken’an Rifaî, *Zerredeki Okyanus*. (der. Gülmisal Gürsoy), Ankara, Kendi Yayın, 2003, s. 84.

³⁷⁷ Rifaî, a. g. e., s. 85.

³⁷⁸ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabıta”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 8, S. 19, 2007, ss. 23-53, s. 7.

³⁷⁹ Kara, a. g. e., s. 403.

³⁸⁰ Kara, a. g. e., s. 403.

³⁸¹ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbeti, Altunizade Kültür Merkezi, Mayıs 2016 . Katılımcı gözlemci olarak katıldığım Altunizade sohbetinde, 5 yıldır sohbeta gelen II. halka müritlerden 57 yaşında emekli bir kadın ailevi bir konuya çok üzüldüğünü ve yolda gelirken Sargut’un evvelki yıllara ait herhangi bir sohbetini açtığını ve dolmuşta gelirken kulaklıkla dinlediği ve bu sohbeta tam da o derdi ile ilgili bir ayet ve açıklama dinlediğini sevinçle anlatmıştır. Sargut’un yanına giderek kendisine şöyle dediğini belirtmiştir: “Hocam bugün ne oldu bilerseniz?”. Konuyu anlatmamasına rağmen, Sargut’un konudan haberdar bir eminlikle başını salladığını ve “Öyle olur, evet öyle olur” dediğini belirten mürit, mürşidinin en zor zamanında bir şekilde kendisine ulaştığını ve hemen yardım ettiğini ifade ederken şöyle söylemiştir: “Çünkü o biliyor, ne sıkıntımız var her şeyin farkında, hepimizin üstünde eli. Layık olayım inşallah”.

II. Halka müritlerin birebir görüşemedikleri, danışmadıkları, dertlerini anlatamadıkları halde mürşitleri Cemâlnur Sargut'un bir şekilde (gündelik hayat içinde yaşanan tevafuk veya rüyalar kanalı ile) kendilerine ulaştıklarını söylemeleri çok sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Sargut'un onları hissettiğini ve takip ettiğini belirten müritler bu yüzden kendilerini güvende hissettiklerini ve ilk zamanlar şüphe edip emin olmasalar bile artık mürşitliğine iman ettiklerini belirtmektedirler. Dolayısı ile görülüyor ki bir mürşidin himmetinden istifade ya onunla birebir sohbet ile ya da rabıta ile olmaktadır.³⁸²

I. Halka müritler (ihvan) ise Sargut ile telefonla ya da yüz yüze görüşme imkanı bulan müritler olduğundan kendisine her konuda danışabiliyorlar.

Mesela ben motorsiklet ehliyeti aldım, motor istiyordum mesela “seksen yaşına kadar binemezsin” dedi. Halbuki benim nefsim diyor ki bana hayır senin ihtiyacın motosiklet kullanmak diyor, yani hız yapmak motor kullanmak falan. Ama demek ki değil! Ben de çok şükür hocama uyuyorum inşallah. (OGG,1,3).

Bir başka arkadaşımızın kızı çok çalıştı oyunculuk için tiyatro okuluna girmek için çok büyük bir sınavı, çok özel bir sınavı kazandı. Ama “Yook biz tiyatrocuyu istemeyiz” dedi. Çok özür dilerim şöyle anlaşılmasın yani Hocam tiyatroyu çok sever, sanatçıyı çok sever tiyatrocuları da çok sever. Ama o kişinin kendi kişisel tekamülü için, hocamız o kişi için en hayırlısını biliyor. (OGG,1,4).

Müritlerin “O Biliyor” deyişi, mürit mürşit ilişkisinde, mürşitlerin müritlerin gözünde meşrutiyetini sağlayan, bir anlamda otoritesinin kaynağını³⁸³ oluşturan konulardan biri olan “batın” konusunu gündeme getiriyor. Michael Gilsonan *Recognizing Islam* adlı kitabında Kuzey Lübnan ve Mısır'da sufi gruplarla yaptığı çalışmalarda “batın” ın ne demek olduğu ve sufiler için dini ve sosyal hayatı içinde batın olanın önemi üzerinde durmaktadır. Sufilerin, her şeyin zahiren bizlere nasıl görüldüğü, ancak gerçekte ne olduğunu keşfetmek üzerine ciddi bir enerji sarf ettiğini belirten Gilsonan, bu eforun gündelik hayatın önemli bir kısmını kapsadığının altını çizmektedir.³⁸⁴

³⁸² Kara, a. g. e., s. 403.

³⁸³ Aatacan, a. g. e., s. 67.

³⁸⁴ Michael Gilsonan, *Recognizing Islam: Religion and Society in Modern Middle East*, New York, I.B Tauris & Co. Ltd, 1999, s. 139.

Görünen ile aslında var olan gerçeklik ayrımını keşfetmek ya da karar vermek durumunda olan sufilerin şeyhleri ile olan güçlü bağlantıları bu noktada devreye girmektedir. Gilsenan'ın Kuzey Lübnan'ın bir köyünde yaptığı araştırmada, müritlerin bir şeyhin gerçek bir şeyh olup olmadığına nasıl karar verdikleri sorusuna verilen yanıt ilginçtir. Müridler şöyle demiştir: “O biliyor”! Müritlerin şeyhleri ile deneyimledikleri bazı olayları araştırmacılarla paylaştıklarını ve bu sonuca nasıl ulaştıklarını okuduğumuz araştırmada Gilsenan bizahiti kendi gözleri önünde cerayan eden bir olayı paylaşmaktadır.

Bir gece, bir toplantısı sonrası şeyh hemen yanımda kapı girişinde duran ergen yaşlardaki bir gençle karşılaştığında durdu ve hafifçe gülümseyerek “Dua ediyor musun Muhammed?” diye sordu. Genç sersemlemiş bir halde mırıldanarak şöyle cevap verdi: “Bazı zamanlar efendim”. Bunun üzerine şeyh: “Öbür günahlarının yanına bir de yalanı mı ekliyorsun” diye cevap verdi. Sonra genç benim yüzüme baktı ve fısıldayarak şöyle dedi: “O biliyor”. Ortaya çıktı ki bu genç bir kızla ilişkiye girmişti ve uzunca bir zamandır dua etmiyordu.³⁸⁵

Dolayısı ile müritler, yukarıda bahsedilen “rabıta” kavramı ile açıklarsak müritleri tarafından fiziksel bir olanak olmasa da daima gözlemlendiklerini düşünmekte ve bu yüzden hal ve hareketlerini buna göre düzenlemektedirler. “Mürit şeyhinden bir nefesini bile gizlese, yoldaşı olduğu şeyhine hainlik yapmış olur.” diyen Kuşeyri³⁸⁶'nin ifadesi gibi! Sargut, müritler için “aslında köprü olan müşidin rabıtası ile Allah'ın rabıtasına bağlanmaktadır” demektedir. I. halka müritlere odak grup görüşmesinde sorulan, “Müşidinize hayatınızda olup biten her şeyi sormak zorunda mısınız?” sorusuna gelen yanıtlar şu şekildedir. “O tamamen kişinin kendisine kalmış bir şey, öyle bir kural yok. Hiçbir zamanda yani ona danışmadan da bir şey yapmanız da niye bana danışmadı diye ben öyle bir şey duymadım, şahit de olmadım.” (OGG, 3, 4). Bir başka mürit ise şöyle ifade ediyor düşüncelerini: “Hayır kesinlikle. O kişisel bir şey bazı insan çok sorar, bazısı sormayabilir yani bu tamamen kişisel bir şey.” (OGG,3,1). Aynı odak grup görüşmesinde, bir başka mürit Sargut'u “ailenin reisi” olarak gördüğünün belirtmektedir.

³⁸⁵ Gilsenan, a.g e., s. 119.

³⁸⁶ Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvufun İlkeleri*, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978, s. 172.

Ben Hocam'ı evimin büyüğü olarak görüyorum, yani ailemin, bir isim vermek gerekiyorsa işte babaannesi de olabilir, ailemin babası da olabilir, dedesi de olabilir. Hocam'ın evimin reisi olmasından hoşnudum. Yani sorumluluktan kaçmak anlamında söylemiyorum bunu. Hocam benim üzerimde bir baskı oluşturmuyor, bunu yaparken. Yani en önemli konu o baskı oluştursa ben kaçırım, yani herkes kaçır. (OGG,3,5).

Annemarie Schimmel'in müşdidin ihvanına giren mürit “şeyhin evladı” gibi olur; hadise göre onun bir parçası sayılır; evlat, babanın parçasıdır³⁸⁷ ve “sufiler her zaman manevi yolun tehlikelerinin bilincinde olmuşlardır, bu yüzden, şeyhe neredeyse sınırsız yetki tanımışlardır” deyişi ile paralellik gösteren bu satırları okurken müşdidin etkin manevi rolü çok daha net anlaşılacaktır. Schimmel, şeyh, gerçek bir “kalbi” doğurmasında müridine yardım eder ve sık sık tekrarlandığı gibi bir anne misali manevi sütüyle besler onu³⁸⁸ demektedir. Benzer biçimde, Sargut'un I. halka müritleri yani “ihvan” içinde olanlar kendisini “anne”³⁸⁹ sıfatı ile adlandırabilmektedir. Görüşme sırasında “Onları bir tek doğurmadım belki, fakat onlar benim evlatlarımdır” diyen Sargut ve ihvanı arasındaki bu bağ Schimmel'in “bir anne misali manevi sütüyle besler onu” deyişi ile benzerdir. Nitekim Sargut'un I.halka müşditi şöyle demektedir: “Benim manevi annem O'dur ve hayatımla ilgili en hayati konuları ki buna sağlık problemlerim

³⁸⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*,(çev. Ergun Kocabıyık),İstanbul, Kabalcı Yayınevi, s. 119.

³⁸⁸ Schimmel, a. g. e., s. 119.

³⁸⁹ Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemdeki uygulamalarını esas alan tasavvuf kültüründe, kadınların sosyal hayat içinde faal ve hayati bir rolü vardır. Hz. Peygamber'in gündelik hayatını en yakın şekilde takip etme imkanına sahip olan eşleri, Müslümanlar tarafından “anne” olarak anılmanın yanında, Hz. Peygamber'in örnek yaşam şeklini Müslümanlara aktarma ve birinci ağızdan kaynak olma durumundadırlar. Onların tavır ve davranışları, diğer kadınlara da örnek teşkil etmiş ve “annelik” kavramının işlev ve önemi süreklilik kazanarak korunmuştur. Bkz. Can Ceylan, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâi Şeyhi Ken'an Rifâi'nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları*, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, s. 129.

Aliah Scleifer, kadınların o dönemdeki rolünü şu şekilde anlatmaktadır:

“Medine'de yaşayan Müslüman anneleri hem kendileri hem de çocukları için ilim elde etmek uğruna büyük çabalar vermişlerdir. O dönemin anneleri, öğrendikleri ilmi günlük hayatlarında tatbik ediyor, hem de yaşadığı topluma yardımcı olmak amacıyla gelecek toplumu oluşturacak nesilleri yetiştirmek için kullanıyordu. Çünkü böyle bir toplumda, haklar sorumluluklardan sonra gelirdi ve vermek, almaktan daha önemliydi.” Ceylan, a. g.e ., s. 130.

Sargut “er” yani ruh makamına tekamül edebilen kadın, dişilikten kadınlığa, oradan analığa geçmektedir diyerek kadının ruhsal gelişim evrelerini tasavvuf zemini üzerinden anlatmaktadır. “Dişiliğin kadınlıktaki son tecellisi analıktır ki, yüce Peygamber artık Rahim vasfında zuhur eden kadının bu hali için ‘cennet anaların ayakları altındadır’ diye seslenir. Cemâlnur Sargut, *Peygambere Sevdiren Kadın*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2011, s. 142.

Sargut'un ana olmaktan kastı, bizahiti bir çocuk doğurmak ve ona analık yapmak değil, yaratılmış bütün varlıklara karşı duyulan şevkat ve yardım duygusudur. Cemâlnur Sargut, *Mesnevi Sohbetleri*, Altunizade Kültür Merkezi, Nisan 2015.

de dahil önce Cemâlnur anneme anlatırım. Onunla şifa bulurum, onun rehberliği ile anlatırım sorunlarımı”. (KG,48 yaş, kadın).

Mürşidin, müridin hayatındaki bu önemli konuma karşın, rabıtaya yetkili bir mürşit bulmak zor mudur? sorusuna cevaben şöyle diyor H. Nur Artıran. “Bütün dünya Şemsi Tebriz-i ile dolu ama onu görecektir Mevlânâ nerede? Bir Allah dostu arıyor isek samimiyetle söylüyorum biz onu bulmazsak o bize gelir. Peygamber efendimiz peygamberlik yolunu mühürlemiştir ama Peygamber varisleri her devirde vardır.”³⁹⁰

İslam tarihi içinde, mürit mürşit ilişkisi ile ilgili, mürşide bağlanmanın, kul ile Allah arasına aracı koymak anlamına geldiği ve İslam’da aracı olmadığı yönündeki yaygın eleştiriler de mevcuttur. Kehf Suresinde “Şüphesiz biz ona şah damarından daha yakınız” ayeti üstünden mürit-mürşit ilişkisi eleştirisi ile ilgili bir soruya Artıran’ın cevabı şu şekildedir.

Canım efendim, kul, şah damarından daha yakın olan Rabbini, kendi biliyor mu? Bir bildiren gerekmiyor mu? Bakara suresinde şöyle geçiyor. Aynı zamanda Mesnevi beytidir arz ettiklerim. Allah ruhları yarattı ve bütün ruhları bir araya topladı. Allah, Âdem’i yarattı; malûm-ı âliniz, bütün melekler isyan etti. Cenâb-ı Hakk “alleme’l esma’yı Âdem’e öğretti. “Ey ruhlar” deyip bütün ruhlara öğretmedi. Bir kişiyi seçti ve ona öğretti. Ondan sonra, ‘siz de gidin Âdem’den öğrenin’ dedi. Doğru mudur efendim? Diğerlerine de, ‘siz de gidin ondan öğrenin’ dedi. Her devrin Âdem’i vardır. Mecburuz Âdem’in kapısına gitmeye...İşte bizim şeyh dediğimiz kimse, alleme’l esma sırrıyla yükümlü olan Âdem’dir. Yoksa bizler, şeyhe, put diye tapınmıyoruz. Âdem’e secdedir. Bütün ruhlar niçin Âdem’e secde etti? Alleme’l esma’nın sırrının sahibi diye, Allah’ın sırrı onda diye! (DG, 2).

Sargut’un cevabı benzer bir biçimde şu şekildedir:

Onlar Allah ile aramıza girmiş değil. Allah’ın bize şah damarımızdan daha yakın olduğunu gösteren bir gözlük takıyorlar o kadar. Araya girerlerse kendileri iddia sahibi olurlar ya da biz onları kendilerinde bir varlık varmış gibi görürüz. Allah onlar vasıtası ile bizimle konuşuyor ve onların aynasında bize kendi hakikatini gösteriyor.³⁹¹

Bir müride bağlandıkları için, çevreleri tarafından yadırgandıkları ve eleştirildikleri konusundaki rahatsızlığını Sargut’un I. halka (ihvan) müridi şu şekilde

³⁹⁰ Ab-1 Hayat Programı, Cine 5, 14. Kasım. 2015.

³⁹¹ Cemâlnur Sargut, *Allah’ıma Sefere Çıktım*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2014, s. 167.

dile getiriyor. “Mürit ve mürşit kavramı aslında hani tekrar dışardan bakılınca ve bu hayatın içinde yaşamayan insanlar için öcü kavramlar gibi geliyor. Biz onun vücuduna değil bizim buradaki biat dediğimiz şey, onun makamına.” (OGG, 3, 3). Aynı odak grup görüşmesinde mürşitin Allah’a ulaştıran bir “köprü” vazifesi gördüğüne vurgu yapılmaktadır ki bu durum rabıta kavramını hatırlatmaktadır.

Biz onun öğrencileriyiz yani biz onu talebesi olmaya talibiz, öğrenmeye talibiz, o da bu anlamda bu makamı taşıyan ve bu görevle görevlendirilmiş köprü en nihayetinde! Aslında, beni Allah’ıma ulaştıracak bir köprü. Dolayısıyla müritlik ve mürşitlik makamını böyle mürit dediğiniz anda bambaşka dolduranlar insanlar tanıyorum etrafımda, bunlar beni son derece rahatsız ediyor. (OGG,1,3).

Mürşidin “öğretmen” vasfına vurgunun daha belirginleştiği görüşler ise yine Sargut’un I. halka müridi tarafından şu şekilde dile getirilmektedir. “Siz matematiği tek başınıza öğrenebilir misiniz? Öğrenemezsiniz yani bir öğretmene ihtiyacınız var. O zaman Allah ilmini, Allah’a ait o bütün öğrenmeniz gereken her şeyi neden tek başımıza öğreneceğimize dair zan içersine girelim ki? Orda da bir öğretmene ihtiyacımız var.” (OGG, 1, 1). Müridin mürşidini “öğretmen” olarak tanımlaması Atacan’ın Cerrahî tarikatında da gözlemlendiği bir durumdur ki şeyhler de zaten bu durumu doğrulamaktadır. Mürşidin temel işlevinin öğretmek olduğunu gözlemlendiğini belirten Atacan, görüştüğü Yeni Efendinin, “İnsanlar neden okula gider? Çünkü orada hocaların sana bir şey öğretir, yoksa kendi kendine öğrenmezsin” cümlelerini alıntulamaktadır.³⁹²

Ancak mürşidin sadece öğretmen vasfına değil aynı zamanda manevi bir doktor³⁹³ vasfına sahip olduğunu belirten Ozak, nasıl ki tıp doktorları hastalığın cinsine göre ilaç yazarsa, nefis hastalıklarının doktoru olan mürşid-i kamiller de kendilerine gelenlere onların durumlarına göre tavsiye ve telkinde bulunurlar demektedir.³⁹⁴ Sargut’un mürşidin manevi doktor olduğunu doğruladığı kendisiyle yapılan görüşmede kayıtlara şu şekilde yansıyor: “Mürşit doktor gibidir. Ama nasıl ki bir doktor her hastaya aynı ilacı vermezse, mürşidde her müridini kendi meşrebine, seviyesine göre irşat eder, farklı reçete uygular”. (DG,1). Nitekim Kara’nın ifade ettiği gibi, mürşit, terbiyesindeki

³⁹² Atacan, a. g. e., s. 69.

³⁹³ Atacan, a. g. e., s. 69.

³⁹⁴ Atacan, a. g. e., s. 158.

kişinin kabiliyetine bakar ve ona uygun gördüğü terbiye vasıtasını emreder.³⁹⁵ Görülüyor ki, müritler bu yolla hem bir rehberlik hem de şifa hizmeti aldıklarını düşünmektedirler. Bu noktada, mürit olmak ne demek bunu tanımlamak gerekir. Gölpınarlı'nın “irade ve ihtiyarını şeyhe vermiş” kişi olarak tanımladığı müridin³⁹⁶ zamanla şeyhini benimsemesi, onun ahlak ve faziletiyle bezenmesi, şahsiyetinin onun şahsiyetinde erimesi ve onunla aynileşmesi beklenmektedir. Tasavvuf literatüründe bu duruma fena fi’ş-şeyh denilmektedir.³⁹⁷ Artıran'ın müridi benzer bir biçimde müritliği şöyle ifade etmektedirler.

Hocam'ın tamamen durduğu hal ile ve onun söylediklerini uygulamaya kendimi programlanmış vaziyetteyim yapıyorum, yapamıyorum, çoğunlukla yapamıyorum ama programım o, hedefim o. Onun gibi olmak ya da onun dediklerini, onun onayladıklarını, o ne söylüyorsa, Efendimle ilgili ne söylüyorsa onları uygulayabilmeyi diliyorum. Rengine boyamak olarak bunu tarif ediyor Hoca. Onu yapma hedefimde var. Ama ne kadarını beceriyorum, ne kadar yapamadıkça bir kere daha vazgeçmeden bir kere daha o yola varmaya, o yolda ilerlemeyi diliyorum. (OGG, 3, 3).

Schimmel'in “mürit, başından beri Tanrı'yı hedefleyen ve hedefe varıncaya kadar yolundan sapmayan bir okçudur”³⁹⁸ deyişi gibi müritlerin hedef üzerine yaşadığını söylemek mümkün görünmektedir. Kuşeyri'nin “Ağaç kendiliğinden biter ve hiç kimse onunla ilgilenmez ve aşılırsa, meyve vermez; mürit de aynıdır: Elinden tutup onu doğruya iletecek bir mürid olmazsa hiç bir ürün veremez, başarı sağlayamaz”³⁹⁹ sözlerine binayen müridin müridine teslim olması gerektiği, Artıran'ın müridinin cümlelerine şöyle yansımaktadır. “Mürit olmak demek teslim olmak demektir. Gerekleri nelerdir derken de yukarıda söylediğimiz sözleri gerçek manada yaşayabilmek ve başarabilmektir. Edepli olmaktır. Dinlemesini bilmektir. Önemli olan bizim kendimizi mürit olarak görüyor olmamız değil, asıl olan manevi büyüklerimizin bizi mürit olarak görüp görmediğidir.” (DG,25).

³⁹⁵ Kara, *Metinlerle Günümüzde Tasavvuf Hareketleri*, s. 403.

³⁹⁶ Abdülkadir Gölpınarlı, *100 soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yayınları, 1996, s. 18.

³⁹⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1981, s. 231.

³⁹⁸ Annemarie Schimmel, *Hallaç: Kurtarın Beni Tanrı'dan*, (çev. G. Ahmetcan Asena), Pan Yayınevi, 2011, s. 86.

³⁹⁹ Abdülkerim Kuşeyri, *Risale*, İstanbul, İlk Harf Yayınları, 2013, s. 134.

Katılımcı gözlemci olarak bulunulan, TURKKAD Derneği'nin düzenlediği yardım kermesinde⁴⁰⁰ tanışılan 54 yaşında II. halka kadın mürit, kayınpederinin eşi ve kendisi ile birlikte yaşadığını fakat kendisine çok kapris yaptığını, kermese bile gelirken bin bir zorluk çıkartıp evden çıkmasına mani olmaya çalıştığını belirtirken gözyaşlarını tutamıyor.

Benim sohbete gelmeme engel olmaya çalışıyor. Ben eskiden olsa eşime şikayet ederdim, bana eziyet ediyor dayanamıyorum derdim. Ama artık yapamıyorum. Hep Cemâlnur Hoca'm geliyor aklıma. Şimdi o bu durumda ne yapardı diye düşünüyorum. "Bu olay bana Allah'ımdan bana bir imtihan her yerden görünen o, ondan başka bir şey yok" derdi biliyorum. Şimdi ben sabah kayın pederime bağırıp buraya gelseydim, nasıl bakardım hocamın yüzüne, bakamazdım o da anlardı zaten. (KG, 58 yaş, kadın).

"Hizmetin hakikati nedir biliyor musunuz? Mürşidinin dediklerini yapmak, yapma dediklerini yapmamaktır"⁴⁰¹ diyen Sargut'un müritleri rabıta içinde kalabilmek için sohbetleri takip etmeye oldukça özen gösteriyorlar. Zaten tasavvuf tarihi içinde sohbet tarikat hayatının esası olacak derecede önem arz ediyor. Tasavvufta sohbet bir şeyhin ya da kamil mürşidin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen toplantı anlamına geldiği ve Hz.Peygamber'in Mescid-i Nebevi'nin avlusunda ehli suffa ile yaptığı sohbetlerin tasavvufun sohbet anlayışının kaynağı olduğu bilinmektedir. Bazı tarikatler da sohbet, Rifaîlik'de olduğu gibi bir tarikat esasıdır. Sohbet belli yerlerde toplanma şeklinde olduğu gibi birlikte yolculuk yapma şeklinde de olur.⁴⁰² Ebu'I-Ala Afifi, *Tassavvuf: İslam'da Manevi Devrim* adlı kitabında sohbeti bir yoldaşlık olarak görmekte, müridin bu yolda samimi ve kararlı olması ile yeni bir hayata başlangıç yapıldığını belirtmektedir. "Müridin şeyhiyle yoldaşlığı/sohbeti, gerçek anlamda, ancak tarikata girme konusunda samimi ve kararlı olduğunu ispatladıktan sonra başlar."⁴⁰³

Mevlânâ'nın *Fihi Ma-Fih* isimli kitabı, kendisinin sohbetlerini dinleyen müritleri tarafından tutulmuş notlardan meydana getirilmiştir. Dolayısı ile kitap bizahiti Mevlânâ tarafından yazılmış değildir ancak mürşitlerin sohbetlerinin önemini vurgular niteliktedir. Sufilerde büyüklerin sohbetlerini yazmak mektuplarını toplamak geleneği

⁴⁰⁰ Türkkad Derneği her ay bir kez olmak üzere, yardıma muhtaç ailelere gelir temin etmek amacı ile kermes düzenlemektedir.

⁴⁰¹ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, Kasım 2014.

⁴⁰² Cemâlnur Sargut, *Sohbetler*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2013, s. 159.

⁴⁰³ Ebu'I-Ala Afifi, *Tassavvuf: İslam'da Manevi Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul, Risale Yayın,1996, s. 299.

son zamanlara kadar sürüp gitmiştir.⁴⁰⁴ Bir mürşide rabita, sohbet kanalı ile Allah’a rabt olmak ise, sohbetin faydasının Allah ile muhabbet kurabilme becerisini elde etmek olduğu söylenebilir.⁴⁰⁵ İlahi aşk anlamında muhabbet, tasavvuf yolunun son basamağı, yani zirvesi kabul edilir.⁴⁰⁶

Keza, Ken’an er Rifaî’nin, “Sohbet müessirdir. Sohbet ve ülfet, insanoğlunun iç bünyesine, karakter yapısına siner, tesir eyler, debbağhaneye gittiğin vakit üstüne pis koku, gülhaneye gittiğin vakit ise gül kokusu sindiği gibi”⁴⁰⁷ deyişi paralelinde sohbetin müritlerin hayatında önemli yer işgal ettiği, hem şifa verici hem de yaşam rehberliği fonksiyonu üstlendiğini söylemek gerekir. Sargut’un, uzun bir dönem depresyon tedavisi gördüğünü belirten II. halka kadın müridi, tasavvuf sohbetinin kendisine olan faydasını anlattığı katılımcı gözlem notları şu şekildedir.

Ben mesela kafamda bir dert problemle geliyorum aaaa bir bakıyorum cevabını veriyor Cemâlnur Hocam. Nasıl rahatlıyorum anlatamam. Psikolog size pek bir şey söylemiyor mesela dinliyor sorular soruyor vss. Ama Cemâlnur Hocam gönülden gönüle konuşuyor. Biliyor yani hissediyor dertlerimizi, yaptıklarımızı ettiklerimizi o çok güzel bir şey.(KG, 54 yaş kadın, bankacı).

H. Nur Artıran’ın müridi ise benze bir biçimde şöyle demektedir.

Bugün çevremizdeki insanların birçoğu depresyonda, sıkıntıda ve üzüntü içerisinde. Zahiren bakıldığında sürekli bir koşturmaca, bir yerlere yetişme, yetiştirme ve tüketme, düşünce ve eylemi içerisindeyiz. Bu noktada en başta da söylediğimiz gibi ruhumuzu beslemenin, toplum içerisinde edep ve hayatı, saygıyı ve sevgiyi öğrenmenin yolu bu tür yerlerden geçmektedir. (DG, 17).

Müritlerle, katılımcı gözlem içinde yapılan sohbetlerde depresyon, panik atak ve anksiyete ilaçlarını bir dönem kullandıkları ve bir kısmının mürşidinin sohbetleri sonrası bu ilaçları azaltma ya da bırakma yoluna gittikleri gözlemlenmiştir. Modern Türkiye’nin

⁴⁰⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Fihî Ma-fih ve Mecalis-i Seba’dan Seçmeler*, İstanbul, Meb Yayınları, 2000, s. 8.

⁴⁰⁵ Bu bağlamda tasavvufta “mahabbat” (muhabbet) kavramını geliştiren ilk isim Yahya B. Muaz Er Razi’dir. Tasavvuf anlayışının omurgasını oluşturan temel kavramlardan biri olan muhabbet onun nazarında kulluğun esasını teşkil etmektedir.⁴⁰⁵ Mahabbat, mahbubundan başka bir şeyi görmemen, kendine ondan başka yardımcı ve dayanak kabul etmemen ve ondan başka kimseye ihtiyaç hissetmemendir. Bkz. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu*, Bursa, Sır Yayınevi, 2001, s.153.

⁴⁰⁶ Emin Işık, *Aşk Meşk Etmek*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s.140.

⁴⁰⁷ Ken’an Rifaî, *Sohbetler*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2010, s. 68.

seküler bireylerinin, pozitif ilimlerle manevi ilimleri dengeledikleri bir yaşam biçimi arama ve bir anlamda modernizm tahribatı ile baş etmeye çalışma gayretleri dikkat çekicidir. Müritler açısından bu durumu bir anlamda modernitenin anlam krizine karşı bir baş etme stratejisi olarak görmek mümkün görünmektedir. Giddens'in "yerinden çıkarmalar"⁴⁰⁸ olarak tanımladığı bazı sosyal güvenlik mekanizmalarının yerini alan psikolog, psikiyatr ya da danışmanlık merkezlerinin yerini post seküler⁴⁰⁹ çağda artık mürşitler mi dolduracak sorusu akla gelmektedir.

3.2.2. Tasavvufun Toplumsal Dayanışma Boyutu

Tasavvufa yönelimin genel sebepleri üzerinde durduğumuz bu ilk kısımda, yönelimin ana sebepleri arasında "manevi bir rehber" ihtiyacının yanında, toplumsal dayanışma ihtiyacına vurgu ivedidir. Çünkü Eliade'nin dediği gibi, "saf bir dini fenomen" mevcut değildir⁴¹⁰ ve dini fenomen, aynı zamanda ekonomik, psikolojik ve bu bölümde ele alacağımız gibi "sosyal"dir. Bunun yanı sıra Durkheim'ın, modern toplumları, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş açısından ele alması ve organik dayanışma içerisinde başgösteren "anomi" kavramını ortaya atması, günümüzde dini oluşumlara yönelimlerin dayanışma kavramı üzerinden de incelenmesinin haklı bir gerekçesi olarak karşımızda duruyor. Daha önce de değindiğimiz, Tönnies'in modern toplumları "cemaat"ten "cemiyete" geçiş olarak ele alışı, Durkheim'ın yaklaşımının tamamlayıcı bir kavramsallaştırması olarak var olmakta, incelediğimiz dini grupların analizi açısından da önemli bir anahtar işlevi görmektedir. Freyer'in, fertlerin birbiriyle ilişkilerinde dinin "köprü vazifesi"⁴¹¹ gördüğünü ifade etmesi, seküler çağda yıkılmış olan bu köprülerin yeniden inşasını ve post seküler çağın gelişini haber veriyor. Dolayısı günümüzde modernitenin getirdiği anlam krizi ile birlikte, bu sefer deyim

⁴⁰⁸ "Yerinden çıkarma" ile Giddens'in anlatmaya çalıştığı, toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılmasıdır. Yani yerinden çıkarılma toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlarından kaldırılarak sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılmasıdır. Geleneksel toplumlarda yaşayan bireyler herhangi bir ihtiyacı için bizzat tanıdığı bir yakınından yardım alabilirken, modern toplumlarda bireyler ihtiyaçları için hiç tanımadıkları uzmanların yardımına ihtiyaç duymaktadırlar. Modern yaşamın her anında soyut uzmanlık bilgi sistemlerine bağlı hareket ederiz. Ayrıntı için Bkz. Antony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.

⁴⁰⁹ Bu tanımı Habermas da kullanmaktadır. Habermas, dinin Batı'da kimliğin oluşmasında önemli rol oynadığını itiraf etmekte ve dini "yaşam dünyası"nın temel parçalarından biri olarak görmektedir. Günümüzde dinin Batı'da ve Batılı toplumların kamusal alanlarında oynadığı rolü "post seküler" olarak tanımlayan Habermas'ın, post metafizik düşüncenin sözcüsü olduğundan bahsedilmektedir.

⁴¹⁰ Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 57.

⁴¹¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (çev. T. Kalpsüz), AÜİFY, Ankara, 1964, s. 210.

yerindeyse rüzgarın aksi yönüne, bu topraklarda acaba “cemiyyet”ten “cemaate” geçişin sancularına mı tanık oluyoruz? sorusu bu tez kapsamında yanıtılamaya çalışıldığı bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Dini gruplara Wach’ın tipolojisi açısından yaklaşıldığında, dinin iki ana sosyal grup türünde oluştuğunu görüyoruz. Bunlardan ilki, dinin organik cemaat içinde vücut bulduğu şekildedir ki, bu türe “tabii dini grup” veya “özdeş dini grup” adı verilir; ikincisiyse dinden doğan grup türü olup, buna da “sırf dini grup” ya da “özgül” (spesifik) dini grup denmektedir.⁴¹² Wach, dini hayatın sosyal anlamda düzenlenmesi ve muhtelif dini anlatımların sosyal muhtevasının ciddi şekilde incelenmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴¹³ “Her din bizzat bir sosyal grup olan bir toplumda ortaya çıkar ve yayılır. Nitekim sosyal hayatta din, daima bir topluluk, cemaat, ümmet ya da bir grup veya insan topluluğu içerisinde hayatiyet bulur. Üstelik dinin, inananları birbirine bağlayıcı ve birleştirici bir etkisi mevcuttur.”⁴¹⁴

Wach’ın bu anlatımından yola çıkarak Goldenweiser’in “bizzat cemmatın”, din duygusuna yol açıp açmayacağı⁴¹⁵ gibi oldukça iddialı sorusuna nasıl bir yanıt verilebilir? Gerçi Wach’ın buna cevabı hazır: Wach, dini hayatın, sosyal yapının gövdesinden başka bir şey olmadığı düşüncesini reddetmektedir.⁴¹⁶ Genel olarak din, “substansiyel” (asli) ve “fonksiyonel” olmak üzere ikili bir yapı olarak ele alınmaktadır. Burada asli olanla kastedilen, kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü özelliklerken, kavramın işlevsel yapısı, fert ve cemiyyet hayatında işgal ettiği yer olarak ifade edilir.⁴¹⁷

Modernite ile sekteye uğrayan dinin bu işlevsel yapısı, kendi modernleşme serüveninde tekke ve zaviyelerin kapanmasıyla kırılma noktasını yaşayan bu topraklarda da kendini göstermektedir. Dolayısı ile Wach’ın dine yönelim sebeplerini incelemede sosyal ihtiyaçların önemine vurgu yapması ve “dini anlatımların sosyal muhtevasının ciddi şekilde incelenmesi gerektiğini” belirtmesi araştırma özelinde ele

⁴¹² Ünver Günay. “Gruplar Sosyolojisi Ve Günümüz Türkiye’inde Dini Gruplar” *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 4, S. 7, 2010, s.7-52. Dini cemaatlerin oluşma ihtimali sorusuna verilen çeşitli cevaplar şu kısımlara ayrılabilir: Biri tabii (doğal), diğeri sınırlı kabul edilen (sırf) dini topluluklar. Bu sınırlama - kantitatif/nicel- olarak toplumun kapsamına dair olabilir: Dini sosyalleşme herkes arasında olmaktan ziyade belirli küçük gruplar (kurucular, seçilmiş kişiler, mükemmeller) halindeyken mümkündür.

⁴¹³ Eliade, a. g. e., s. 19.

⁴¹⁴ Günay, a. g. m., s. 14.

⁴¹⁵ Eliade, a. g. e., s. 15.

⁴¹⁶ Eliade, a. g. e., s. 19.

⁴¹⁷ Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1993, s. 24.

aldığımız seküler çevrenin tasavvufa yöneliminde bu konunun masaya yatırılması gereğini ortaya koymaktadır.

Türkiye’deki tarikat yapılanmasını inceleyen ve tarikatları “ara form” nitelikli ve “ideoloji temelli” olmak üzere ikiye ayıran Atacan, ara form niteliğindeki tarikatların, büyük şehirlerde hızla değişen sosyal ekonomik yapının yarattığı güvensizlik ortamında bir “sosyal güvenlik mekanizması” olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Ara form tarikatları “toplumu bütünleştirici”, ideoloji temelli tarikatlarla “farklılaştırıcı” olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda, tezde inceldiğimiz tarikatların “ara form” tarikatlar olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁴¹⁸

Sargut ve Artıran’ın müritlerine, sosyal dayanışma açısından tarikata bağlanmanın ne derece etkili olduğu yönünde sorular sorulmuştur. Öte yandan, katılımcı gözlem yoluyla edinilen bilgiler, özellikle “semboller”in toplumsallaştırmadaki önemini anlamak açısından önemlidir. Araştırma kapsamında ele alınan, -üç yıl öncesine kadar tanışmamış olan- Sargut’un II. halka müritlerinin, hem dini bir sohbet yapmak amacıyla hem de birbirlerinin dertlerini dinlemek üzere her Perşembe Sargut’un sohbetini dinledikten sonra bir araya geldikleri gözlemlenmiştir. Birbirleriyle sosyalleşerek ev davetleri düzenlemek, bu buluşmalarda kısmen dini metinler okuyup kısmen de kendi hayatlarıyla ilgili paylaşımlarda bulunmak, dini özel günlerde haberleşmek, mümin birliği duygusuyla doğum, ölüm, hastalık zamanlarında bir araya gelerek sosyal dayanışma duygusunu tatmin etmek, müritlerin öncelikli davranış biçimleri olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra müritler, ibadetler yoluyla bazı metafiziksel deneyimler elde etmenin beklentisi ve hazzı içinde oldukları izlenimi vermektedir. Bir araya geldiklerinde, gördükleri dini semboller içeren ya da manevi büyüklerin kendilerine göründükleri rüyaları birbirlerine anlatan müridler, namaz/zikir sırasında deneyimledikleri gül veya misk kokularını gözyaşları içinde birbirleri ile paylaşmaktadırlar. Dini sembollerin, toplumsal dayanışmadaki rolü katılımcı gözlem notlarına şu şekilde yansımıştır:

⁴¹⁸ Bu konuda Prof. Dr. Ünver Günay’ın yaklaşımına da bakmak yerinde olacaktır. Günay’a göre, hızla şehirleşen ve değişen Türkiye’de tarikatlar ve Sufilik kökenli öteki dini cemaatler, mensupları için en başta birer dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hatta eski mahallî cemaatlerin yerine birer sosyokültürel kimlik mekanizması işlevlerini üstlenmektedir. Öte yandan bu yapıların, değişen topluma uyum çerçevesinde sosyalleştirici, ahlâkî, manevî ve psikolojik işlevlerine de işaret etmek gerekir. Bunun yanında, son tahlilde başka hiçbir gerçeklik alanına indirgenmesi mümkün olmayan dini mistik yönlerinin de bulunduğu dikkat edilmelidir.

Sargut'un II. halka müritlerinden Mx'in evine gidiyoruz. Beş kişi bir araya geldiğinde önce çaylar ve yiyecek atıştırmalıklar konuyor. Yenip içildikten sonra Mx, Ken'an er Rifaî'nin "Mesnevi" şerhini yanında getirmiş, onu okumaya başlıyor. Mx, Mesnevi okunurken ağlamaya başlıyor. Okuma bittiğinde oluşan diyalog şu şekildedir:

Mx: Kızlar, Mesnevi okurken burnuma gül kokuları geldi.

Gx: Yaa! Ben de geçen namaz kılarken aynı şey oldu; Yarabbim, bize neler nasip ediyorsun?

Ox: Ah ah kızlar, ne hikmetlisiniz. Bende hiç olmuyor, hiç duyamıyorum gül kokusunu. Çok üzülüyorum. Ne yapmam lazım, bilmiyorum. Her gün kazaya dahi bırakmadan beş vakit namazımı kılıyorum; ne bileyim, yoksula, ihtiyaçlıya yardımımı da yapıyorum. Ama yok, hiç bana nasip olmuyor, çok üzülüyorum.

Mx: Canım olur inşallah, kafayı da çok böyle meşgul etmemek lazım, o da bir imtihan belki de. Zaten kerametlerde aramak yanlış Rabbimizi, her yerden görünen o.

Gx: Öyle tabii. Fakat bende bir zikir var ablacım, bir de onu dene yine de istersen.

Gx kalkıp çantasından kâğıt kalem çıkarıyor, bir zikir yazıyor. Gül kokuları duyanlar, bir taraftan kokuyu birbirlerine tarif etmeye, daha önce nerde nasıl duyduklarını anlatmaya koyuluyor. Zikri alıp defterinin arasına koyan Ox, şöyle diyor: "Kızlar aklıma gelmişken, bizim oğlan bir imtihana girecek mesleğiyle ilgili, iyi geçsin diye birlikte salavat-ı şerif yapsak olur mu? Haftaya cumaya kadar her birimiz bin tane okuyabilir miyiz?"

Bu noktada Bergson'un yaklaşımına bakmak yerinde olacaktır. Statik din ile dinamik din ayrımı yapan Bergson, zekanın, altında felsefi bir zemin olmadıkça egoizmi öğütlediğini, tam da bu sebeple yine zekanın bizzat kendisinin, dinlerin ortaya çıkışına ortam hazırlayan masalcı bir tarafa sahip olduğunu iddia etmiştir.⁴¹⁹ Dinin bu niteliğine statik din adını veren Bergson, dinsel masallar ve hikâyelerle insanın hayata, dolayısıyla da topluma bağlandığını belirtmektedir. Keza Mustafa Arslan, dini, bir "semboller kümesi" olarak adlandırabileceğimizin altını çizerek şöyle demektedir: "Bu sebeple dinsel sembollerin inancı taşımada öncü konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bir kültür ögesi ve sosyal bir kurum olarak inançların sosyokültürel yapıda bir takım (gizli ya da

⁴¹⁹ Henry Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s.192.

açık) işlevleri mevcuttur. Bu sebeple onlar toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye dönük işlev görebilirler.”⁴²⁰ Sargut ihvanının kullandığı yüzüğü,⁴²¹ bu dayanışma ve bütünleşme duygusunun sembolü olarak kabul etmek mümkündür. Rifaî tacı sekilli olan bu yüzük, Ken’an Rifaî ihvanından gelen bir gelenek olarak Sargut ihvanında da yaşatılmaktadır. Yüzüğü kimlerin takacağı/ takmaya layık görüleceği özellikle II. Halka müritler arasında önemli bir konudur zira Cemâlnur Sargut’un izniyle kullanılan bu yüzük, Sargut’un ihvanına girildiğinin sembolik bir göstergesidir. İhvan içine girebilmenin II. halka müritler için önemi, tarikatların bünyesindeki resmî veya gayri resmî yardımlaşmanın, ancak “ihvan” içinde gerçekleşmesindedir. Sargut’un ihvanı; doğum, ölüm ve yardımlaşma gibi durumlarda müritlerin tümüne aynı anda haber gitmesi için bir posta grubu oluşturmuştur. Bu posta grubu sayesinde cenaze ve doğum olaylarında ihvan, maddi ve manevi olarak birbirine destek olmaktadır. Bunun yanı sıra ihvan içinde birinin bir hastalık sebebiyle maddi veya manevi bir desteğe ihtiyacı olduğunda, yine buradan haberleşildiği, ilgili hastalıkta en iyi doktorlara ulaşılması ve hasta bakımının en doğru hastanede yapılması için bütün ihvanın seferber edildiği görülmüştür.

Bunun farkında olan II. halka müritlerinin bir kısmı, “ihvan” içinde olabilmek için oldukça çaba sarf etmektedir. İki yıllık gözlemler sonucu “ihvan” içine girebilmenin oldukça zor olduğunu belirtmek gerekir. Bazı ikinci halka müritleri, Sargut’un ihvanını, “etten bir duvar” olarak tanımlamaktadır. Ancak her tarikatta, tarikat içine girebilmek için, deyim yerindeyse “kapıyı oldukça zorlamak gerektiği”, bilinen bir gerçektir. İhvan içine girebilmek için de kendi aralarında buluşup İbn Arabî’nin *Füsüsü’l Hikem* kitabını çalışan, bu konuda yaptıkları çalışmaları Sargut’a sunan veya derneğe maddi bağışta bulunan II. halka müritler bulunmaktadır. Paralel bir biçimde Günay, tarikatlerin cemaatleşme yoluyla sosyal dayanışma yönündeki etkisini şu sözlerle dile getirmektedir.

Tasavvufun, kişinin bireysel dünyasında kalbî keşiflere imkân vermesinin yanında, sosyal hayatı etkileyen boyutu, cemaatleşme yoluyla kendini göstermektedir. Kadiri tarikatı, Nakşibendîler, Rûfâiler gibi tarikatlar, düzenledikleri sohbetlerle müntesiplerinin dini ve içtimâî hayatının

⁴²⁰ Mustafa Arslan, “Kültürel Bağlamda Din”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 1, 2004, s. 5.

⁴²¹ Bkz. Görsel 20.

şekillenmesinde önemli roller üstlenmektedirler. Bunun yanı sıra, sosyal hayatlarındaki davranış tarzları üzerinde de etkisi olan bu tarikatlar, bünyelerindeki resmî veya gayri resmî yardımlaşma ve dayanışma mekanizmalarıyla ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmaktadır.⁴²²

Bu durumun Gellner açısından ele alınışı ise şu şekildedir: Gellner, kitabında “köktendincilik” ve dine yaklaşımda “çağdaşçılık” (yüksek İslam’ın çağdaşlaşmayla birlikte yürümesi) ayrımı da yapmakta ve inancın muhakkak köktendincilerin savunduğu gibi kutsal bilgiye adanmışlık olarak görülemeyeceğini, aynı zamanda insanın bağlı olduğu cemaatin kutsanması bağlamında da el alınması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Gellner, inancın bir toplumsal düzene ve o toplumun değerlerine bağlılık olarak da görülmesi gerektiğini, ortada hiçbir öğreti olmasa bile, bir nedenle öğretinin ifadelerini kendi simgesi gibi benimseyen bir “aidiyet” duygusunun, inanca ait olduğunu ifade etmektedir.⁴²³

Gellner’in vurguladığı aidiyet duygusunun paralelinde, Artıran’ın müritleriyle yapılan görüşmelerde alınan yanıtlar şu şekildedir: “Din, insanları Rabbiyle birleştiriyor. Rabbiyle birleşen kişi de Rabbin kuluyla daha rahat yakınlık kurabiliyor diye düşünüyorum. Her alanda, her ortamda beraberiz. Birbirini sevebilmenin tadını çıkaracak her türlü zemini oluşturuyoruz.” (DG,16).

Fırsat bulduğumuz her vakitte bir araya gelmek isteriz. Gönlümüz ayrı kaldığımız her vakitte birbirini özler. Cenabı Hak buyuruyor: “Hep birlikte Allah’ın ipine (İslam’a) sınımsız yapışın; parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz, birbirinize düşman kişilerdiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O’nun nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Bizler modern hayatın zorluklarıyla ancak samimi din kardeşlerimizle bir araya gelebilirsek baş edebiliriz. (DG,19).

Birbirleriyle dertlerini paylaşmak ve dini konularda sohbet edebilmenin zevkini yaşamak, seküler çevreden gelen bu müritler için farklı ve yeni bir durumdur. Katılımcı gözlem notlarına Öx’in düşünceleri şu şekilde yansımıştır.

Benim o kadar az ki dinden, tasavvuftan konuşabileceğim insanlar. Eski arkadaşlarıma anlattığımda sıkılıp mevzuyu değiştiriyorlar. İyi ki bu dostlarım var artık. Cemâlnur Hoca bizlerin birbirini bulmasını sağladı sağ olsun, çok şey borçluyum. Eski arkadaşlarımla arama ister istemez bir

⁴²² Günay, a. g. m., s. 55.

⁴²³ Ernst Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (çev. Bülent Peker), İstanbul, Ümit Yayınları, 1994, s. 16

mesafe girdi sohbetlerden sonra. Yani artık böyle arkadaşlarım olsun istiyorum, adı cemaat mi olur, nedir bilmiyorum; ama artık buna ihtiyacım var.

Tasavvufun toplumsal dayanışma boyutuna fenomenolojik açıdan yaklaşmak mümkün görünse de sembolik etkileşimciliğin argümanları, modernleşmenin buhran verici etkilerine karşı kendilerine yeni bir anlamlar dünyası yaratarak modernleşmeyle baş etmeye çalışan bu insanlara daha kapsayıcı bir bakış açısı getirmektedir. Konuyu yapı⁴²⁴ unsurundan bağımsızlaştırmadan sosyoloji ve psikolojinin kesişim noktalarında izlediğimiz sembolik etkileşimcilik, “sosyal psikolojinin” kapılarını aralayarak “yapı”yı ihmal etmeden sekülerlik sembollerinden tasavvuf sembollerine kayışın nedenlerini sunabilmektedir. İncelenen dini gruplarda da bireylerin, modernizmin “bireyselleştirici” yapısına bir tepki olarak sosyal güvenlik mekanizması olarak tarikatlarda yer aldıklarını söylemek mümkündür. Mistik bir dünya kurgusu içinde tasavvufi terminolojinin ve sembollerinin yer aldığı bir dil ve ibadetlerle şekillenen gündelik dini yaşam pratikleri ile örülü bu yeni dünyanın içinde müritler, cemaat üyeleriyle ortak bir dil ortaya çıkarması bağlamında bir sosyalleşme ve dayanışma duygusu içinde yaşar görünmektedirler.

Bauman’ın “ Cemaati özlüyoruz, çünkü mutlu bir yaşam için en önemli özellik olduğu halde, yaşadığımız dünyanın çok daha az sunabildiği ve vaat etmeye daha isteksiz olduğu güvenliği özlüyoruz.”⁴²⁵ deyişi paralelinde bu topraklarda seküler kesimin en azından bir kısmında, cemiyetten cemaate geçişin sancularına tanık olduğumuzu söylemek mümkün görünmektedir. Müritlerden birinin “Modern hayatın zorluklarıyla ancak samimi din kardeşlerimizle bir araya gelebilirsek baş edebiliriz.” cümlesi, bu geçiş arzusunun, modernite bunalımının bir sonucu olduğu düşüncesini doğrular niteliktedir.

Ancak araştırma özelinde incelenen seküler kesim, bu özlemin karşılanmasında neden iki kadın mürşidi seçmiştir? Türkiye’nin kendine özgü modernleşme serüveninde

⁴²⁴ Giddens bireylerin davranış biçimlerini açıklama konusunda yapının önemini yeterince açıklayamadığı gerekçesiyle sembolik etkileşimciliği eleştirerek “yapının ikiliği” formülasyonunu önerse de sembolik etkileşimciliğin bireylerin anlam dünyalarına odaklanmaları açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

⁴²⁵ Zigmund Bauman, *Cemaatler. Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, (çev. Nurdan Soysal), İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 151.

hangi unsurlar böyle bir tercihe neden olmuştur? Bu sorular, yanıt bekleyen önemli konular olarak tezin ana eksenini oluşturmaktadır.

3.2. İKİ KADIN MÜRŞİDE YÖNELİM SEBEPLERİ

3.2.1. İslam Tarihinde Yeni Bir Durum: Başörtüsüz Kadın Mürşit Profili

Bu çalışmaya konu olan, Rifaî tarikatına mensup Cemâlnur Sargut ile Mevlevî tarikatına mensup Hayat Nur Artıran'ın çevresinde toplananların, seküler görünümlü kadın ve erkeklerden oluşması, iki kadın mürşidin başörtüsü takmıyor olmalarının, mürşit olarak benimsenmelerinde nasıl bir rol oynadığı sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu soru, aynı zamanda Göle'nin, araştırmasında ele aldığı Kemalist çağdaşlaşma projesinde Batılı kadın görünümüne karşı çıkan türbanlı, eğitilmiş, dindar sınıfa cevaben, Kemalist projeye karşı çıkmadan onunla işbirliği yaparak var olmaya çalışan -ve fakat dini pratiklerini özelden kamusal alana taşıyan, cemaat duygusu içinde ibadetlerini yaşamak isteyen- yeni bir dindar sınıfın oluşup oluşmadığı sorusunu da gündeme taşımaktadır. Bu sebeple öncelikle Göle'nin araştırmasına bakmak ve tezde incelediğimiz dini grupların, Göle'nin yorumlarıyla örtüşüp örtüşmediğine veya ne derece örtüştüğüne bakmak yerinde olacaktır.

1980'li yıllarda üniversiteli kız öğrenciler arasında Müslüman kadının geleneksel örtüsü olan başörtüsünden farklı bir İslami örtünme biçimi olarak karşımıza çıkan tesettür -yani türban ve bol, uzun pardösü- Göle'ye göre siyasi anlamların ifade edilmesine yardımcı olan çok yönlü bir sembol olarak karşımıza çıkıyor. Göle, bu toplumsal pratiğin, İslami yaşam tarzına öykünen, ancak İran Devrimi'nde oluşan kara çarşafı kadın imajını da dönüştüren bir model olduğundan bahsetmektedir. Dolayısıyla bu kitle, Göle tarafından Ortodoks İslam ile seküler değerler arasında duran melez bir desen olarak adlandırılıyor. Başörtüsü, geleneklerin sınırları içinde kuşaktan kuşağa aktarılan bir örtünme biçimiyken türban tam aksine, bu geleneksel biçimden kendini ayırarak dini, modernliğe karşı bir kolektif kimlik vurgusu olarak siyasallaştırmaktadır demektir Göle.⁴²⁶ Gellner, tam da bu kimlik meselesini ele alarak yüksek İslam'a dönüşle "sömürgecilik ve Batılılaşma taklitçiliğine" karşı bir İslami kimlik oluşturma meselesinin üstünde durmakta ve örtünmenin bu kimlik oluşturmadaki rolünü şu cümlelerle belirlemektedir:

⁴²⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 16-17.

İslam dünyasına dışarıdan bakanlar ne düşünürlerse düşünsün, kentte yaşayan ortalama bir Müslüman kadın, büyükannesi çarşaf giydiği için çarşaf giyemez. Tam tersine, o giymediği için giyer. Tarlada çalışan büyükannesinin başı öylesine kalabalık, işi öylesine çoktur ki kadın, türbeye çarşafsız gider; çarşafı, durumu daha iyi olanlara bırakır. Torunsa, durumu daha iyi olanlar sınıfına katılmış olmasını kutlamakta, bunun için çarşaf giymektedir. Yoksa büyükannesinin göreneğine duyduğu bağlılıktan değil!⁴²⁷

İşte Göle, bu kimlik vurgusundan yola çıkarak 1984'te patlak veren başörtüsü tartışmasıyla birlikte, iki farklı Müslüman kadın⁴²⁸ profilinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu tarihten itibaren, kadınların örtünmesinin, sadece gelenekle ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı vurgusuyla Göle, İslamcı giyim tarzının üniversiteli kızlar tarafından benimsenmesini, “kökten dinci” ve “siyasal İslam”ı manipüle edici bir araç olarak nitelendirirken, bu durumun laik ve İslamcı kesim arasında kutuplaşmaya sebep olduğunu iddia etmektedir.⁴²⁹ Dolayısıyla 1980'li yıllarda başlayan ve medyanın “türban hareketi” olarak adlandırdığı, Göle'ninse “çağdaş İslamcı hareket” adını verdiği bu İslami hareket, siyasal İslam ile kültürel İslam arasındaki gerilimi vurgulamaktadır. Ancak bugün türban konusuna böyle bir gerilim üzerinden yaklaşmayan ve onu siyasal İslam'ın bir sembolü olarak nitelendirmeyen pek çok araştırmacı yazar ve akademisyenin var olduğunu da belirtmek gerekir.

Türkiye'de “başörtüsü” tartışması, özellikle 28. Şubat. 1997 tarihinde devreye sokulan kısıtlayıcı politikalarla şiddetini artırarak devam etmiştir. Bu nedenle, Göle'nin 80'li yıllarda ele aldığı laik ve İslami kesim arasındaki gerilimin giderek arttığını ve bu kutuplaşmanın, günümüzde çok daha belirgin hâle geldiğini söylemek mümkündür. Sargut ve Artıran'ın başörtüsü kullanmaksızın mürşitlik konumunda durmaları ve kültürel İslam çatısı altında ele aldığımız tasavvufa yönelik çalışmaları, laik ve İslamcı kesim arasındaki kutuplaşmayı azaltan bir rol oynayabilir mi? Biri siyasal İslam'ın -ki “siyasal İslam” tanımlamasına karşı olanlar da mevcuttur- diğeri kültürel İslam'ın aktörlerini temsil eden ve kadının “bedensel görünürlüğü” açısından karşıt cephelerde bir görünüm sergileyen bu Müslüman kadınlar, gerçekten birbirlerine “karşıt” cephelerde mi durmaktadır, yoksa bir kesişim noktaları var mıdır? Bu sebeple öncelikle

⁴²⁷ Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, s. 32.

⁴²⁸ Göle, a. g. e., s. 17.

⁴²⁹ Göle, a. g. e., s. 17-18.

Sargut ve Artıran'ın örtünme konusundaki görüşlerine, akabinde müritlerinin bu konudaki yaklaşımlarına bakacağız. Sargut'un başörtüsü konusundaki açıklaması şu şekildedir:

Tesettür, başörtüsü birçoklarının iddia ettiği gibi, Müslüman kadınlarını diğerlerinden ayırt eden bir alametifarika değildir. Çünkü şark memleketlerinde tesettüre riayet edenler, sadece Müslüman kadınlar olmayıp diğer dinlere mensup kadınlar da örtülüdürler.... Müslümanların giyimleri olması başka şey, örtülü ve giyimli olmanın sırf Müslümanlara ait bir özellik olmasıysa tamamen başka bir şeydir.⁴³⁰

Nur Suresi'nin 31. ayetinde geçen başörtüsü İslamiyet'ten önce de zaten var olduğu gerçeğine işaret eden Sargut şu açıklamayı getirmektedir: "Ayette 'başörtülerini üzerlerine alsınlar' veya 'başlarını örtünler' denmiyor. Çünkü eski zamanlardan beri Şark milletlerinin kadınları başlarını örtüyorlardı. Başörtüsü, giyilen bir kıyafetin bir parçasını teşkil ediyordu."⁴³¹ Cahiliye devrinde kadınların, başörtülerini enselerine bağlayıp arkadan sarkıtmaları sonucunda göğüs ve gerdanlarının açıkta kalması dolayısıyla hicretin beşinci yılında bu ayetin indiğini belirten Sargut, ayetin Müslüman kadınların kıyafetleri üzerinde düzenleme yaptığını, örtünün arkaya değil, açık yerleri örtecek biçimde öne sarkıtılması hususunda indiğini belirtmektedir.⁴³² Örtünme konusunda kendisine yöneltilen eleştirilere ayet üstünden cevap veren Sargut,

⁴³⁰ Cemâlnur Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sırta Yolculuk*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2011, s. 155.

Tarihçi Gerda Lerner, ataerkil toplum düzenin Eski Mezopotamya'da kent devletlerinin ve uygarlığın ilk ortaya çıkışıyla başladığı konusundaki genel kanının aksine, bu düzenin ilk toplumlarda nüfusu ve insan gücünü artırma çabasıyla ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu amaçla, kabilelerin birbirinden kadın çaldıklarını belirten Lerner, kadın cinselliğinin ve doğurganlığının kabileler arası bir rekabete dönüştüğünü belirtmektedir. Bu rekabet kadının "mal" olarak görülmesine yol açmıştır. Ancak ataerkil yapının kurumlaşması ve yasalarla desteklenmesi kent devletleri arasındaki mücadelede, bir kentin diğerine egemen olması sonucunda ortaya çıktığından ataerkil aile yapısıyla ilgili yasaların kadınlar açısından daha kısıtlayıcı bir nitelik kazanmasına Eski Mezopotamya'da rastlanmaktadır. Ayrıntı için Bkz. Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlık ve İslamiyet'te Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Ataerkilliğin kurumsallaşması ile birlikte kadınların örtünmesi uygulamasının üst sınıflar arasında yaygınlık kazandığı, peçe kullanımının şartları konusunda Asur Yasası'nda ayrıntılı bilgiler olduğu bilinmektedir. Lerner, peçenin yüksek sınıflara özgü bir uygulama olmasının yanı sıra, herkesin kullanımın açık veya tek bir erkeğin koruması altında olan kadınları ayırt etmeye yarayan bir unsur olduğunu da belirtmektedir.

"...bir simge olarak peçe, kadınları cinsel aktivitelerine göre sınıflandırmaya ve erkeklere, hangi kadının bir erkeğin koruması altında, hangisinin ise 'kolay av' olduğunu göstermeye yarıyordu. Buna göre 'bey'lerin karılarının ve kızlarının peçelenmesi zorunluydu. Hanımlarına eşlik eden cariyeler ile sonradan evlenmiş tapınak fahişleri de peçe takmak zorundaydılar. Buna karşılık fahişelerin ve kölelerin peçe takması yasaktı. Yasağa uymadıkları saptanırsa giysileri üzerlerinden çıkartılıp alınarak, kırbaçlanarak ve kulakları kesilerek cezalandırılırdı." Berktaş, a. g. e., s. 83.

⁴³¹ Sargut, a. g. e., s. 155.

⁴³² Sargut, a. g. e., s. 155.

kendisinin örtünmeme sebebini yine Nur Suresi'nin 60. ayetindeki “Artık cinsi arzu duymayacak kadar kocamış kadınların, cazibe ve güzelliklerini açığa vurmamak niyeti taşımaksızın (dış) giysilerini çıkarmalarında bir sakınca yoktur.” ifadesine dayandırmaktadır.⁴³³ Bunun yanı sıra Sargut, Ar'af Suresi 26. ayette geçen “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır” ifadesine dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “Bütün kötü huylarınızı örtebiliyor musunuz? Kendinizde olup bir başkasında olmayan vasıflarınızı ya da verilen nimetleri örtebiliyor musunuz? Örtünün hakikati budur!” (DG,1).

Sargut'un, İslami örtünme biçimini ahlaki davranışlar üzerinden belirlemesi, şekli örtünmeye karşı bir tavır sergilemesine yol açmakta mıdır? Sargut'un tesettüre karşı olmadığı, ancak çıkar devreye girdiğinde bu konuda rahatsızlık hissettiği yönündeki düşünceleri, derinlemesine görüşme notlarına şu şekilde yansımıştır: “Kendini, Allah'ın korumasında hissetmek için örtünene çok saygım var. Eğer Allah'a böyle yaklaşıyorsanız baştan aşağı örtünün. Ama şimdi çıkar için, gösteriş için örtünenler var. Bazılarının namaz bile kılmadığını duyuyoruz.”(DG,1).

Peki, nasıl giyinmelidir Müslüman bir kadın? Bu konuda Sargut, Ken'an Rifaî'nin görüşlerine başvuruyor. Müslüman bir kadının giyim konusunda, üzerlerinde olan her şeyin Ken'an Rifaî'nin emri olduğunu belirten Sargut, Sâmiha Ayverdi'nin de ifade ettiği gibi, “Allah'a ve peygambere iman olan bir Müslüman kadının, giyim tarzını kendisinin ayarlayabileceğini” belirtmektedir.⁴³⁴

Hayat Nur Artıran'ın bu konudaki görüşlerinin, Sargut'un yaklaşımından farklı olduğu görülmüştür. Sargut başörtüsü kullanmayışının sebeplerini, yorumladığı ayetler üzerinden anlatırken Artıran, başörtüsünün ayetteki emrini kat'i bulmaktadır. Elli beş

⁴³³ Sargut'un bu vurgusuna, Süleyman Uludağ'ın *Sufi Gözüyle Kadın* kitabının sayfalarında rastlıyoruz. Uludağ, dinin belli ölçüler içinde kadının örtünmesini ve erkekle halvet olmamasını istemekle beraber, bazı manevi ve ruhi şartlar içinde mutasavvıfların bu konuda oldukça müsamahalı davrandıklarını da belirtiyor. Örneğin, Belh emirinin kızı Fatma Hanım, eşi Ahmed b.Hadraveyh'le Bâyezîd Bestami'yi ziyarete gitmiş, hiç örtünmeye gerek duymadan gayet serbest ve rahat bir şekilde şeyhle sohbet dalmıştır, diyen Uludağ'ın Attar'dan yaptığı alıntı şu şekildedir: “Bu durum karşısında kıskançlık hisleri kaplayan kocası neden Bâyezîd ile bu kadar cüretkar şekilde sohbet ediyorsun?” deyince Fatma Hanım: “Çünkü,” demiş, “sen bedenime, o ise ruhuma mahrem; sana vücudumu, ona gönlümü açıyorum; seninle bedenimin arzularını giderirken, onunla Allah'a gidiyorum.” Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006, s. 68.

⁴³⁴ Sargut, a. g. e., s. 155.

yaşına kadar başörtülü olduğunu belirten Artıran, seküler kesimi İslam'a çekebilmek amacıyla örtüsünden feragat ettiğini dile getirmektedir:

Kur'an hükümleri asla tartışılmaz. Kur'an'da başörtüsü neyse odur efendim. Bin dört yüz sene sonra Kur'an hükümlerini ben mi değiştireceğim? "Başın niye açık" diyene ben şunu sormak isterim. Kur'an bütün hükümleriyle emre tâbi olmayı buyurmuştur. Bütün hükümleri emirdir. Bir insanın birine "Niye başın açık?" deyip hesap sorabilmesi için, o insanın da Kur'an'daki bütün hükümleri yerine getirmesi lazımdır. Sen bütün hükümleri yerine mi getirdin de benim başım açık diye bana hesap soruyorsun veya beni aşağılıyorsun? Başı açık olmak bir günahsa, o zaman bıraksınlar ben bu günahımın, ayıbımın hesabını Rabbime vereyim. Bunu da bana sorarsanız, yapmam gerektiği için yapmışım! Bana sorarlarsa, "Canım efendim niye başını açtın?" diye, samimi itirafımdır: Başımı örtüp cennete gitmektense, birkaç kişiye yardım edip onları cennete yollayıp ben cehenneme gitmeye razıyım.(DG,15).

"Mürşidiniz Şefik Can Dede'nin sizden, hizmet sebebiyle başınızı açmanızı vasiyet ettiği söyleniyor, doğru mudur?" sorusuna cevaben Artıran şu yanıtı veriyor:

Bendeniz yedi sene Şefik Can dedemle aynı evin içinde birlikte yaşadım. Bir gün dahi dedemin yanında başı açık dolaşmadım. Bir gün dahi de dedem, "Yavrum aç şu başını," demedi. Ama benim dedemden algılayışım, şahsi görüşüm, şahsi kanaatim. Çünkü herkesin bir hizmet yeri var, değil mi efendim? Herkesin bir hizmet alanı var. Camidekilerin imamı var, tekke-dergâh- zaviyedekilerin şeyhi var. Peki, canım efendim camiye ayak atmayan, tekke- dergâh- zaviye bilmeyen bu dünyada nice insan var. Bunlar Allah'ın kulu değil mi efendim? Gerçeği bunlarla oturup paylaşmak gerekmez mi? Peygamber Efendimiz dinini sadece kendine iman edenlere mi anlattı, yoksa devrinde dinine karşı çıkanlara mı anlattı?(DG;15).

Görülüyor ki Sargut, başörtüsüyle ilgili düşüncelerini Nur Suresi'nin 31. ayetinin farklı bir yorumuna dayandırırken Artıran, ayetin hükmünün kat'i olduğunu kabul etmekte, ancak seküler çevreyi İslam'la buluşturabilmek amacıyla başörtüsü kullanmadığını ifade etmektedir.

Peki Sargut ve Artıran'ın müritlerinin bu konudaki görüşleri nedir? Yapılan katılımcı gözlem, derinlemesine ve odak grup görüşmelerinde birbirinden farklı görüşlerin varlığı dikkat çekmiştir. Başörtüsüne ılımlı yaklaşan müritler olabildiği gibi, başörtüsünden tamamen uzak durmayı tercih eden müritler de vardır.

3.2.1.1. Örtünmeye Yönelen Müritler

Sargut ve Artıran'ın başörtüsü takmamalarına rağmen kimi müritlerin baş örtüsüne yeşil ışık yakan bir konumda durdukları, fakat sosyal çevrelerinden görebilecekleri tepki nedeniyle bu süreci öteledikleri görülmüştür. Örtünme yönelimi, Sargut'un sadece II.halka müritlerinde gözlemlenirken, Artıran'ın I.halka (ihvan) içinde de aynı yönelimi gösteren müritleri olduğu belirlenmiştir. Ancak dikkati çeken en önemli nokta, özellikle Sargut'un müritlerinin siyasi bir çağrışımından ötürü "başörtüsü ile türban" ayrımına gitmeleridir.

Türban siyasi bir çağrışım yapıyor bende. İrtica gelecek, yine Cumhuriyet öncesi döneme döneceğiz korkusu veriyor. İslam devleti olalım istemem. Laiklik devam edecekse, bunun bir garantisi verilirse ileriki yaşlarımda türban değil ama başörtüsü takabilirim, karşı değilim ona. (KG,53 yaş, kadın, emekli).

Başörtüsü konusuna gelirsek, evet, ben takamıyorum. Cemâlnur Hoca da takmıyor. Ama ben böyle bir ayet yoktur diyemem, haşa! Allah'ın ayetleri konusunda hüküm veremem. Bir gün takabilirim, takmayabilirim; bu konuda da kesin bir düşüncem yok. Ama türban demiyorum, yalnız başörtüsünden bahsediyorum geleneğimizdeki, yanlış anlaşılmasın. (KG,46 yaş, kadın, öğretmen).

Bir başka kadın müritse, CHP kökenli olduklarını belirtirken, başörtüsü kullanması hâlinde hem aile içinde çatışma hem de sosyal çevresinde bir nevi mahalle baskısı yaşayacağını dile getiriyor: "Bizim geleneğimizdeki Anadolu kadının başörtüsü diyelim, benim böyle bir yönelimim var. Fakat bunu göze alamam. Eşimle çok büyük problemler yaşadım. Sonra sosyal çevrem var, okulda öğretmenim. Hazır değilim şimdi, kaldıramam. Emeklilikten sonra biraz yaş alınca çok sorun olmaz o zaman inşallah." (KG, 38 yaş, kadın, öğretim görevlisi).

Sargut'un II. halka müritlerinin, mürşitleri başörtüsüz olmasına rağmen örtünme yönelimi göstermeleri dikkat çekicidir. Bu durumun mürşitlerine karşı bir sadakatsizlik yaratıp yaratmadığına dair yöneltilen soruya müritlerden biri şu şekilde yanıt vermiştir.

Dikkat ettiyseniz hocamız sohbetlerinde hiçbir zaman örtünün veya örtünmeyin diye bir mevzu açmaz. Hatta kendinizi nasıl Allah'a yakın hissediyorsanız öyle giyinirsiniz, isterseniz baştan aşağı örtünürsünüz demişti bir televizyon programında. Hocamızın türbanlı müritleri de var

sohbetlerine yıllardır gelen. Bu yüzden ben örtünürsem hocama sadakatsizlik etmiş olurum diye hiç düşünmüyorum.(KG, 54 yaş, kadın, ev hanımı)

Ancak örtünmeyi düşünseler de türban ve başörtüsü ayırımına gitmeleri belirgin bir ayırım olarak karşımızda durmaktadır. Müritlere paralel bir biçimde Alev Alatl, seküler çevrede türbana yönelik mesafenin nedenini tülbent ve türban ayırımı üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Liz Behomoras'ın Alatl ile yaptığı röportajdan şu cümleler dikkat çekicidir.

Gözlemlediğim o ki, ürkülen tülbent değil türban. Niye, çünkü derin belleğimizdeki hayırhah kadının uzantısı tülbent. Döner yara sarar, döner kırık kol bağlar, döner sancılı başı sıkar, döner yoğurt süzer, hamur teknesini örter. Oysa türban öyle değil! Çünkü türban İslami tesettüre ilişkin en katı yorumun benimsendiğinin ilanı hüviyetindedir ve dolayısıyla kadına ilişkin tüm diğer yorum ve kuralların da kabullenildiğini ima eder.⁴³⁵

Seküler kesimde türbana karşı gelişen bu korku refleksini analiz etme noktasında, irticayla savaşa başörtüsünden başlamanın yanlışlığına değinen Alatl, başörtüsünün her dinde, dolayısıyla İslamiyet'ten önce de var olduğunu belirterek binlerce yıldır süregelen bir olguya yönelen bir savaşın yanlışlığına vurgu yaparken, bu olgudan yola çıkan mücadelede “kadın”ı modernleşme hareketinin merkezine alan bir tavrın yanlışlığından bahsetmektedir.⁴³⁶

Görülüyor ki seküler kesimde Anadolu kadının başörtüsü, kültürel ve İslami bir kodlama içinde kabul edilirken, türban “siyasal İslam” kodlamasında yerini alıyor. Tülbentin, yani diğer bir ifadeyle Anadolu kadının başörtüsünün varlığını sürdürebilme nedenini İstanbul'da Sûfi kadınlar üzerine araştırma yapan Catharina Raudvere'in şu satırlarında yakalamak mümkündür: “Erkek başlığı konusundaki çatışma bir süre sonra başörtüsü tartışmasına dönüştü. Kemalistler Batılı giysiler ve saç modellerini şiddetle desteklese de kadınların geleneksel baş örtme tarzlarıyla (başörtüsünün kırsal alanlardaki çeşitleri ya da Osmanlı tarzında örtünme) ilgili sınırlamaların hiçbir yasal metinde yer almadığı belirtilmelidir.”⁴³⁷ Batılı tarzdaki görünüme azami önem verse de Kemalist proje, Anadolu kadınının başörtüsünü ondan almamış, böylece toplumsal

⁴³⁵ Liz Behmoaras, *Yalnız Değilsin*, Ankara, Destek Yayınevi, s. 18.

⁴³⁶Behmoaras, a. g. e., s.18. Düşünen, dönüştüren hatta bazı “izm” leri reformize eden kadınların giyinme biçimlerine bakılarak değerlendirilmesi, aslında kadının son yüz yılda ortaya çıkan “zihinsel görünürlüğü”nü bizzat kendi ellerimizle “peçelemiş” olmuyor muyuz, sorusu tartışmaya açılabilir.

⁴³⁷ Catharina Raudvere, *Çağdaş İstanbul'da Sufi Kadınlar*, (çev. Damla Acar), İstanbul, 2003, s. 23.

hafıza zincirinde binlerce yıldır süregelen bu simge, seküler kesimin zihninde hem geleneksel hem de İslami anlamda varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Sargut ve Artıran'ın müridi bazı kadınların “ bedensel görünürlük” konusunda ki yaklaşımları modernitenin kadını bedenini metalaştıran ve aslında onu bedensel olarak görünür kılarken sömüren anlayışına bir başkaldırı niteliği de taşımaktadır. Dolaysı ile örtünmeyi düşünen kimi müritler kapitalizmin, kadın bedenini metalaştıran konumuna bir başkaldırı sebebiyle böyle bir yönelime girdiklerini belirtmiştir: “Etrafımdaki bütün bu çıplak kadın objelerinin içinde kendimi farklı konumlandırmaya ihtiyacım var. Tüm bu istismara başkaldırmak için ve bir anlamda kendimi korumak için. Gerçekten kendimi korunmuş hissediyorum örtü taktığımda, bütün bu rezalet düzene karşı korunduğumu! (KG,34 yaş, kadın)

Benzer bir biçimde bir başka kadın mürit şöyle demektedir:

Yani nasıl desem, bir sıkıntı basıyor bazen çıplak ya da yarı çıplak kadın fotoğraflarını görünce. Yahu kadın bedeni üstünden kurulmuş bir endüstri var, rant var anladınız mı? Yani sırf buna tepki olsun diye örtünmek istiyorum, içim çok istiyor inanın. Namazda örtülü iken rahatlamış hissediyorum kendimi inanın. Ama örtünürsem, çevreme bunu kabul ettiremem. (DG,7).

Müritlerin bu konudaki görüşlerine paralel bir biçimde Elizabeth Özdalga, *İslam'ın Türkiye Seyri*⁴³⁸ adlı kitabında konuyu, “Modern Toplumun Çıplaklığına Karşı Örtünmek” başlığı altında ele alıyor. Özdalga, kitle iletişim araçlarında rekabet sebebiyle kadının cinsel obje olarak kullanılmasının, kişinin kendisini koruması gereken bir tehdit alanı olarak görülebileceğini belirtiyor. “Korunmanın bir yolu, kişinin kendini dine adayarak bu pervasızlığa bir mesafe koyması ve örneğin katı İslam kurallarına göre giyinmesidir; bu tutumu sadece dini ve “gerici” dış güçlere uygun bir davranış olarak yorumlamak, onun manevi inançla bağlantısını yadsımak, anlamını küçümsemek

⁴³⁸1992-1993 kışında Özdalga, Ankara'nın farklı kesimlerinde bazı örtünen öğrencilerle derinlemesine görüşmeler yapmıştır. On beş öğrenci ile yapılan derinlemesine görüşmelerdeki sorular öğrencilerin neden örtünmeye başladığı, örtünmenin kendisi ve çevresiyle ilgili fikrini nasıl değiştirdiği, bu mesele etrafında farklı eylemlere katılıp katılmadığı ve aile ilişkileri, dini inançları ve siyasi eğilimlerinin ne olduğuyla ilgili sorulardı. Öğrencilerin çoğunun genel özelliği; örtünmeyi, üzerinde dikkatlice düşünüp taşındıkları bir dönemin sonunda gerçekleştirmiş olmalarıdır.

olacaktır”⁴³⁹ diyen Özdalga, bu meseleyi daha ciddi bir biçimde ele almanın gereğine ve çağdaş toplumda yaşamın daha derin anlamlarıyla ilgili iç huzursuzluk ve endişe hislerinin de bunun bir parçası olduğunu kabul etmenin önemine vurgu yapmaktadır.⁴⁴⁰ Nitekim örtündüğünde Allah’ın elini başının üzerinde hissettğini ve huzur duygusuna ulaştığını belirten yani dini duyguların yoğunluğunu dile getiren bir mürit aynı zamanda modern toplumlarda kadın bedeninin teşhir edilmesine karşı da bir tepki içinde örtünmeye öykündüğünü belirtmektedir:

Hanımefendi, size nasıl anlatayım, bilmem. Namaz kılarken takınca sonrasında aslında hiç çıkarasım gelmiyor. Nasıl güzel bir duygu... Yani o bir örtü gibi değil başımın üstünde, Allah’ın eli gibi hissediyorum. Sargut Hoca da bir gün öyle demişti sohbetinde, “Allah’ın elidir o.” demişti hiç unutmuyorum. Bir de etrafımda gazete televizyon bir sürü vücutlar teşhir ediliyor, kendimi o elin altına almak istiyorum. Fakat eşim şimdi kabul etmez, yaşlanınca belki. (KG,48 yaş, kadın, ev hanımı).

Başlarını örtme konusunda istekli olsalar da mahalle baskısı sebebiyle böyle bir durum yaşayamadıklarını dile getirmiş olan II. halka müritlerin, giyim konusunda giderek mutaassıplaşan bir davranış biçimine girdikleri gözlemlenmiştir. Sargut ve Artıran’ın sohbetlerinden sonra bu konuda daha dikkatli davrandıklarını belirtenler büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. “Eskiden bazen kısa etek giyebiliyordum ya da dekoltem görünecek şekilde bir bluz satın alabiliyordum. Fakat üç yıldır çok daha dikkatli giyiniyorum. Yaz zamanı eskiden bikini giyen ben, artık mayo ile de giremiyorum. Altına tayt giyiyorum mesela.” (OGG, 4, 3).

Sargut’un tasavvuf sohbetleri öncesi plaj kıyafetleri konusunda herhangi bir kaygı taşımayan II. halka müritlerin yaz zamanı nasıl bir deniz kıyafeti giyecekleri konusunda artık zorluk çektikleri gözlemlenmiştir. Eskisi gibi bikini ya da mayo giyemeyen bu müritler, tesettürlü kadınların tercih ettiği haşama ile de denize girmek istememektedirler. Çünkü türban ile haşama, zihinlerinde aynı siyasi kodlamada yerini

⁴³⁹ Elizabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 160.

⁴⁴⁰ Özdalga, a. g. e., s. 160.

almaktadır. Bu sebeple, alternatif deniz kıyafetleri oluşturma gayreti içinde oluşları, katılımcı gözlem notlarına yansımıştır.⁴⁴¹

Otuz yaş altı gençler odak grup görüşmesinde de aynı sıkıntının yaşandığını ve bu konuda aynı hassasiyetin devam ettiği görmüştür: “Ben yüzmeyi çok seven bir insanım ve çok fazla yüzüyorum. Mesela şey yapıyorum, yazın çok çok erken saatte giriyorum. Hatta şort giyiyorum. Çok erken saatte girmemin sebebi kimse görmesin diye.” (OGG, 2, 3). Müritlerin gerek gündelik hayatlarındaki kıyafet seçimi gerekse yaz zamanı plaj kıyafetlerinin belirlenmesinde davranış değişikliklerine gittikleri katılımcı gözlemci olarak yapılan sohbetlerde de sıklıkla gözlenmiştir.

Örtünme yönelimi olan müritlerin “mahalle baskısı” sebebi ile bu isteklerini ötelediklerini dile getirişleri, aslında her zaman kadın bedenini örtme yönünde beliren “mahalle baskısı”nın bu kez tam tersi cephede, kadının özgürlüğü söylemini her daim tekrarlayan seküler kesimde oluşmasının ironik bir görüntüsüdür. Konu “kadın bedeni” olduğunda örtme ya da örtmeme konusunda oluşan bu toplumsal baskı, baş örtüsünü kadının kendi bedeni ile ilgili kararlarında her iki kesimde de kısıtlayan anti demokratik bir söylemin sembolü olarak önümüze koymaktadır.

3.2.1.2. Örtünmeye Yönelmeyen Müritler

Bunun yanı sıra hiçbir zaman örtünmeyi düşünmediklerini söyleyen, örtüyü “hem zinetlerin hem de kötü huyların örtülmesi” anlamında yorumlayarak, örtünün esas manasının bu olduğunu belirten müritler de vardır. Sargut’un I. halka (ihvan) gelen görüşler genellikle bu yöndedir. Buna mukabil, Artıran’ın ihvanından ise hiç kimse, örtünmeye karşı duran fikirler beyan etmemiştir. Sargut’un I. halka (ihvan) müridi erkekler odak grup görüşmesinde gelen yanıt şu şekildedir:

Asıl tesettür budur. Hatta der ki, “Kötü huylarımızı örtün,” yani asıl zor olan bu işte. Kötü huylarını örtebiliyor musun, kötü huylarını verebiliyor musun?

⁴⁴¹ Katılımcı Gözlem. Sargut’un Altunizade Kültür Merkezi’nde yaptığı Mesnevi sohbeti sonrası, II. halka müritleri ile kafede sohbet ediyoruz. İçlerinden biri, yaz zamanı denize girerken ne giyeceği konusunda tedirginliğini dile getiriyor. Artık bikini ve mayo giymek istemediğini belirtirken arkadaşlarına şöyle diyor: “Kızlar denizde giyebileceğimiz çok uygun bir mayo buldum Kartal tarafında bir dükkânda. Hem kendinden taytlı hem de göğsümüzü ve kolumuzun bir kısmını kaplıyor. Kısa kollu bir tişört gibi yani. İster misiniz size de alayım mı?” Yaşları 45-60 arasında değişen dört beş kişilik bu gruptan birden coşkulu bir “evet” cevabı yükseliyor. Herkes bu konuda ne kadar zorlandığını ve ne giyeceğini şaşırıldığını belirtirken arkadaşlarından dükkânın tam yerini öğrenmeye çalışıyorlar. O gün hep birlikte Kartal’daki bu dükkâna gidiliyor ve yaz için yarı tesettürlü mayolardan satın alıyorlar. 18. Mayıs. 2014.

Yoksa bir başörtüsü takıp, ben şeklimi tamamladım. Ama siz eğer halinizle İslam'ı yaşamıyorsanız o başörtüsü ile temsil ettiğiniz şey hal, hareket aslında bir de dinimize zarar vermiş oluyorsunuz. (OGG, 3, 1).

Sargut'un bir kadın müridi yapılan derinlemesine görüşmede düşüncelerini şu şekilde belirtmiştir:

Cemâlnur Hoca'm, türban gönlümde diyor. O kadar güzel gönlü var ki, o örtünün yeterli olduğunu düşünüyorum. Benim annem ve anneannem de başörtülü değil, ailem de böyle. Hiç aramadım o yüzden türbanlı bir hoca. Hocamız Kuran-ı Kerim okuyor, Mesnevi okuyor ve başı açık. Bu ben de bir ikilem yaratmadı, çünkü konuya hâkim. Başı açık ama hal edinmiş söylediklerini. Başı kapalı olup da sadece konuşurdu, kal ehli olurdu, bir hizmeti olmazdı, ben o kişiden uzaklaştım. (DG,3).

Öte yandan, son yıllarda oluşan tesettür modası da seküler kesimin tepkisini çekmektedir. Dindar kesimde tüketim kültürünün bir unsuru olarak kadının “tesettür modası” içinde bir tüketim nesnesi hâline gelmesi, ihlastan uzaklaşmış bir İslami yaşam görünümünde aslında seküler bir hayat tarzının sürülmesi gibi eleştirilerin ortaya çıkması, bu algıyı körüklemektedir.

Bu türban konusu inanın beni çok geriyor. Benim ananem ve babaannem başörtülüdür. Hiç bizim böyle dertlerimiz yoktu, başın açıktı kapalıydı vs. Bu bir siyasi harekettir ve amacı Cumhuriyet öncesine geri dönmektir, başka da bir şey değil. Daracık pantolonlar, ağır makyajlar... Üstü Medine, altı Paris, diyoruz bu arkadaşlara. Samimiyetsizlik bu, başka bir şey değil. Sonra ben Mevlânâ'nın bir eseri var, *Fîhi Mâ Fîh* diye. Orda kadını örtmek problemlere yol açar daha arzu uyandırır, filan diyor. Lütfen bunlara da bakılsın. (DG,11).

Görüşmecinin bahsettiği Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ Fîh* eserine baktığımızda, Mevlânâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin şu şekilde olduğunu görüyoruz: “Kadına karşı: ‘Kendini sakla, örtün!’ diye ne kadar aşırı gidersen, onda kendini gösterme arzusu, o nispette fazlaşır. Halkta da, gizlenmesi dolayısıyla o kadını görme eğilimi o kadar ziyadeleşir. Şu hâlde sen oturmuş, iki tarafın da görmek ve görülmek arzusunu ve isteğini artırıyorsun.... Eğer durum bunun aksine ise, o yine kendi bildiği yolda, yaradılışına uygun şekilde hareket edecektir. Ona engel olmaya çalışmak, isteğinin şiddetini artırmaktan başka bir şeye yaramaz.”⁴⁴²

⁴⁴² Gölpinarlı, a.g. e., s. 81-83.

Bunun yanısıra modern bir görünüm vermeyi örtünme ile bağdaştırmayan kimi müritler aynı zamanda örtünme ve ahlakın eşitlenmesinden dolayı duydukları rahatsızlığı dile getirmektedirler.

Efendim, biz örtülü değiliz diye “kolay İslam”⁴⁴³ yaftası yapıyorlar. Oysa biz ahlaken bir yolda ilerliyoruz, Muhammedî ahlak üzere olmaya çabalyoruz. Şimdi soruyorum, kafana bir örtü geçirmek mi kolay yoksa güzel ahlak yolunda gayret etmek mi? Modern görünüm ahlaklı, namuslu olmaya engel değildir efendim, sapla samanı karıştırmayınlar. Biz Atatürkçü, vatansever yurttaşlar olarak laik ilkelerle büyütüldük, ne zorluklarla bugünlere geldi bu vatan. Öyle örtülerinin altından bize çemkirmesinler, biraz saygılı olsunlar Cumhuriyete. (KG, 67 yaşında kadın, emekli öğretmen)

Görüşmecinin düşüncelerini analiz eder biçimde Kandiyoti, “modern yurttaşlık” tanımının, kadınların yeri ve davranışları etrafında doğal bir gerilim noktası oluşturduğunu ifade ederken laik milliyetçilerin, vatanseverliğin inandırıcılığı konusunda kadınlar üstünden bir vatanseverlik ve kendini ulus için feda etme hattı oluşturduğunu, böylece “modern ama iffetli” kadın imgesinin yerleştirildiğini belirtmektedir.⁴⁴⁴ Kandiyoti, saptamasına şöyle devam etmektedir: “Şarkiyatçı tasvirlerin edilgen, peçeli kadın imgelerini tersine çeviren milliyetçi propaganda, açık, atletizm yarışmalarında yer alan, kitleler önünde konuşabilen ve gelişmiş teknolojiyi kullanabilen kadın görüntüleri çizmeye başladı.... Bu modernlik imgeleri, değişen toplumsal cinsiyet ilişkileri üstüne bir yorumdan ziyade, “yeni” ulusun dinamizmini simgesel imalarıydılar.”⁴⁴⁵ Dolayısıyla modernlik ve ulus devlet bağlamında uygulanan inkılâplar “kadın” ekseninde o kadar güçlüdür ki, bu sohbetleri dinlemelerinin nedeninin başı açık bir kadın mürşit tarafından yapılıyor olması çok önemli bir rol oynamaktadır.

⁴⁴³ Soner Yalçın *Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor* adlı kitabında görüşmeciye paralel bir biçimde şöyle demektedir. “Nezihe Araz, Safiye Erol, Şaziye Berin Kurt, Sofi Huri, Zühre Uluant... Hangisini sayayım? Hepsinin başı açıktı; örtünmüyorlardı. Hepsi İslamiyet insanlara götürmek için yıllarca çabaladı. Kitaplar yazdılar, seminerlerde konuşular, vakıflar kurdular. Dincilere karşı mücadele verdiler. İslam'ı dünyaya anlatan Cemâlnur Sargut, başörtülü bir kadından daha mı az Müslüman şimdi?” Soner Yalçın, *Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor*, İstanbul, Doğan Kitap, 2009, s. 21.

⁴⁴⁴ Deniz Kandiyoti *Cariyeler, Babalar, Yurttaşlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s. 168.

⁴⁴⁵ Kandiyoti, a. g. e., s. 168. Kadınları, “ulusal” aktörler; anneler, kadınlar, eğitimeiler, işçiler hatta savaşılar olarak hayata katarken aynı zamanda kadın davranışlarının sınırlarını tayin eden bir milliyetçi söylem tarafından kısıtlandıklarını belirtmektedir Kandiyoti. Kandiyoti, a. g. e., s. 169.

Benim eşim bir kere kesinlikle karşı çıkardı, o yüzden gelemezdim. “Yani hacı hocalara mı karışacaksın?” diyen, bu konuda çok sinirli olan bir eşim var. Ama ne zamanki Cemâlnur Hoca’mızı gördü, o tedirginlik kalktı üstünden. Biz Atamıza saygıda kusur edenlerden uzak dururuz. O yüzden kızım hocamızın sohbetini dinlemeye gelebiliyorum, yoksa yok kızım imkânı yoktu. (KG, 54 yaş, kadın)

Bir önceki başlıkta değindiğimiz örtünme konusundaki mahalle baskısını, bu kez sadece “tasavvuf sohbeti dinleme” konusunda ev sınırları içinde “koca baskısı” ile yaşayan kadın müritleri görmek şaşırtıcıdır. Kadın hakları konusunda Cumhuriyet devrimlerine sıkı sıkıya sarılan bu kadınlar, aynı hakları dini bir sohbeti dinleyebilmek için kullanma noktasında yitirmiş görünmektedirler. Ancak elbette sadece kadınlar değil, sohbeta gelen erkeklerin nerdeyse tamamı müridlerin başörtüsü kullanmamasının önemini dile getirmişlerdir. 40 yaş üstü erkeklerle yapılan odak grup görüşmesinden bir müridin düşünceleri şu şekildedir.

Birincisi, eğer hocam başörtülü olsaydı, benim 2005 senesi Ocak ayında dinlediğim kişi başörtülü olsaydı, büyük bir ihtimalle -tabii işin hikmet boyutunu ben bilemem ama akılla baktığım zaman büyük bir ihtimalle- ben o sohbetin bir noktasında çıkabilirdim. Ya da daha mesafeli davranabilirdim. (OGG, 3, 1).

Dolayısıyla İslami örtünme biçimi, kadının toplumsal konumunu Cumhuriyet öncesi döneme taşıyacak bir hareket olarak kodlanmış görünmektedir. Çünkü kadının “bedenin görünürlüğü” kaybolursa “kamusal görünürlüğü” de kaybolacak ve kadın yüzyıllardır süregelen sessizliğe gömülmüş rolüne geri dönecektir algısı seküler kesimde yerleşmiş bir konumdadır. Sadece İslami cephede değil, tüm dinler de tarih boyunca kadının toplumsal cinsiyet açısından konumuna bakarsak, neredeyse sadece doksan yıldır “evden” yeni çıkabilmiş ve kamusal alanda “insan” olarak var olabilmiş bir kadın olgusuyla karşı karşıya olduğumuz gerçeğiyle bu Müslüman kadınlar, Atatürk’e bu konuda minnettar olmakta, yüzyıllar sonra kazanılmış bu hakkı kaybetme korkusuyla Cumhuriyet devrimlerine sıkı sıkıya sarılmaktadır. Bu nedenle, “başörtüsü”ne yönelimi olan II. halka müritlerin dahi, siyasi bir arka planı olma olasılığından “türban” a mesafeli durdukları barizdir. Dolayısı ile müritlerin örtünme karşıtı olmadıkları ancak dini saiklerden ve ihlasdan uzaklaşan maddi veya siyasi çıkarlar güdülerek örtünen bir kesime karşı tavırlı durduklarını söyleyebiliriz. Bunun yanısıra gerek Sargut’un gerekse Artıran’ın müritlerinde gözlemlenen ortak nokta,

müritlerine bağlandıktan sonra gündelik hayattaki giyim tarzında eski alışkanlıklarına nazaran daha mutaassıp davranıyor olduklarıdır. Sargut ve Artıran müritlerinin tamamı, mürşitlerinin tasavvuf sohbetlerinden sonra giyim alışkanlıklarını değiştirdiklerinin altını çizmiştir.

3.2.1.3. Başörtülü Müritlerin Varlığı

Cemâlnur Sargut ve Hayat Nur Artıran'ın başörtüsü kullanmaksızın İslam'a yaptığı çağrı; şeriatsız, dolayısı ile aslında İslami kurallardan bağımsızlaştırılarak Batılılarca kurgulanmış ve pazarlanmakta olan İslam dışı bir din olarak tanımlanabilmektedir. Bunun en çarpıcı örneğini 2015 yılının Ocak ayında, Diyanet İşleri Stratejik Planlama Başkanı Necdet Subaşı'nın davetiyle henüz niteliksel araştırma aşamasında olan bu tezle ilgili bir sunum gerçekleştirildiğinde gözlemlenmiştir. Yaklaşık bir saat süren bu sunum Diyanet İşleri Başkanlığı'nda idari departmanlarda çalışan, yaşları 25-45 arası, çoğunluğu master veya doktora çalışması içerisinde olan yaklaşık 20 kişilik bir gruba yapılmıştır. Bu gruptan Dış İlişkiler Departmanı'nda çalışan 30'lu yaşlardaki erkek çalışan, konuya şu şekilde yaklaşıldığını ifade etmiştir: "Bugün Amerika'da İslami kurallardan bağımsızlaştırılmış ve içi boşaltılmış bir Mevlânâ Endüstrisi kuruldu. Ve bütün dünyaya İslam'ın alternatifi olarak bunu pazarlıyorlar. Açıkçası Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran bu pazarlamanın Türkiye ayağı gibi duruyor ve kendileriyle ilgili böyle bir algı oluşuyor." Yine 30'lu yaşlarda bir kadın bu yoruma katılarak şöyle dile getirmiştir düşüncelerini: "Evet ve açıkçası ben bu sebeple onların namaz kılmadığını ve Kuran-ı Kerim okumadıklarını düşünüyorum. Hatta size açık söyleyeyim, rahatlıkla içki de içtiklerini düşünüyorum. Yani kafamızda açıkçası İslam'la ilgili olmayan bir resim var."⁴⁴⁶

Mevlânâ öğretilerinin ve beraberindeki sembolik unsurların günümüzde popüler kültürün bir nesnesi haline gelerek profanlaşan⁴⁴⁷ bir görüntü vermesi ve bunun yanı

⁴⁴⁶ Mevlevîliğe ait ya da imgeler olarak bilinen ney, neyzen, semâ, semâzen, tennûre, sikke ve benzeri imajlar hediyelik eşya, film, reklam gibi birçok alanda kullanılır olması ve bu durumun *ruhânî pazaryeri* olarak adlandırılan alan ile dini kimlikler alanının iç içe geçişini ortaya koymaktadır. Adem Bölükbaşı, *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011, s. 103.

⁴⁴⁷ Mevlânâ ve Mevlevîlik ekseninde ortaya çıkan popüler kültür ürünleri de kitle iletişim araçlarının ve kitle tüketim kültürünün yaygınlaşması, küreselleşme ve dinin popülerleşmesi gibi makro süreçler sonucunda ortaya çıkan dönüşümlerden etkilendiği kadar, bu dönüşümleri de etkilemiş ve Türkiye'de popüler kültürün seküler yapısının kırılmasında kilit bir rol oynamıştır. Buna paralel olarak dini-tasavvufi

sıra bir önceki bölümde değindiğimiz, İslam dışı bir Mevlevîlik anlayışının yurtdışında şekillenmeye başlamış olması, Mevlevî öğretilerini takip edenlere karşı tepkisel bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Sunum sırasında, Sargut ve Artıran'ın beş vakit namaz kılınmasına azami önem verdikleri, Kuran-ı Kerim'in Arapça okunmasını tavsiye ettikleri için müritlerin Arapça kursuna gittikleri ve Sargut'un Ayet'ul Kürsi, Meryem Suresi, Mülk Suresi ve Bakara adlı kitapları bulunduğu belirtildiğinde, içlerinden bir erkek çalışan şu soruyu sormuştur: “Peki, Kuran okuyan müritlerin, onlardan uzaklaşacakları gibi bir endişeleri yok mu bu kadınların? Ben açıkçası uzaklaşabileceklerini düşünürüm. Dolayısıyla Mesnevi okumaya yönlendirdiklerini düşünmüşümdür. Sonuçta başları açık ve Kuran'da bu konudaki ayet bellidir.”

Örtünmeye yönelen -ancak türban değil- tıpkı Sözcü Gazetesi'nde köşe yazarlığı yapan Ayşe Sucu'nun gelenekdeki Anadolu kadını gibi saçları görünecek biçimde taktığı başörtüsü gibi örtünmeyi düşünen müritler olduğu iletildiğinde, 40'lı yaşlarda türbanlı bir kadın şöyle cevap vermiştir: “Aaa hayır hayır o örtünmek sayılmaz ki! Biz öyle bir görüntüyü örtünmüş kabul etmiyoruz.” Diyanet çalışanının bu yorumuna karşılık, oturuma başkanlık eden Necdet Subaşı şöyle demiştir: “Ona bakarsanız Cübbeli Ahmet Hoca'ya göre de siz çarşaf giymediğiniz için örtünmüş değilsiniz. Yani örtünmüş saymıyoruz biz sizi demek kimsenin kolaylıkla söylememesi gereken bir durum.”

İncelediğimiz dini gruplarla ilgili, başörtülü olmadığı için dindar çerçevesinin dışında , “başını örtmüyorsa namaz kılmıyor, Kuran okumuyor, hatta içki de içiyordur” eleştirilerine maruz kalan bir kimlik çizilmeye çalışıldığı anlaşılıyor. Sargut ve Artıran 'ın müritleri ise, bu yorumlara cevaben “Evet, başımızı örtmüyoruz; ama biz de

sembol ve algılamalarda Mevlevîlik üzerinden kitleleşmiş ve profanlaştırmaya maruz kalmıştır”. Bölükbaşı, a. g. e., s. 121.

Mevlevîliğin popüler kültürün bir parçası haline gelmesi hususunda gerek Şefik Can gerekse Sâmîha Ayverdi fikirlerini şu şekilde beyan etmişlerdir. Şefik Can'ın “Semanın bir dans gösterisi gibi her yerde her ortamda yapılarak ibadetten ziyade bir folklor dönüşmesi” endişesinde olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Bkz. Zaman gazetesi, Şefik Can ile Röportaj, 25. Ocak. 2005.

Keza, Sâmîha Ayverdi de Konya'daki şeb-i aruz törenlerine yönelik eleştirisini ise şu şekilde dile getirmektedir:

“1953 senesiydi. Hepimiz Konya'ya davetli olarak geldik. Henüz memleket “inanmak ve sevmek” yasağı korkusundan kurtulamamıştı. Onun için de Mevlânâ'nın adı bir seyyah öksesinin, bir turist perdesinin ardına saklanmış bulunuyordu. Ve bu yüzden, yapılacak merasimin adı bir ayin değil, turistik bir festival olması lazımdı. Nitekim alınca vurulan damga bu idi: Gösteri!”. Sâmîha Ayverdi, *Abide Şahsiyetler*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, s. 238.

dindarız ve dini vecibelerimizi en az sizin kadar yerine getiriyoruz.” diyen bir Müslüman kadın tavrı içinde kimliğini kanıtlamaya çalışıyor. Dolayısıyla bazı çevrelerde kadının “beden görünürlüğü” üzerinden başlayan modernlik/dindarlık tartışması başörtüsü kullansa dahi türbanlı olmadığı için “saç görünürlüğü” üzerinden giden bir “Müslüman mı değil mi” tartışmasına kadar gidebilmekte ve her iki taraf da çeşitli kodlamalarla birbirinin karşı kutuplarına doğru kayar görünmektedir. Seküler kesimin bir kısmında türban; yobazlık, irtica ve içi boşaltılmış dindarlık kodlamaları ile tanımlanırken, dindar kesimin bir kısmında da seküler görünümlü Müslüman kadınların dindarlığı sorgulanmakta ve her iki kesim de birbirini “öteki” konumda tutabilmektedir.⁴⁴⁸ Tezin saha araştırması, Türkiye’nin 15. Temmuz. 2016 tarihinde Fethullah Terör Örgütü (Fetö) tarafından düzenlenen darbeden önce tamamlanmış olduğundan, darbe sonrası algıların ne yönde değiştiğine dair veriler elimizde yoktur. Ancak seküler kesimin irtica korkusunun daha da güçlenmiş olacağı ve bu kutuplaşmanın daha derinleşebileceği yönünde fikir belirtmek mümkün görünmektedir. Öte yandan bu durum, siyasi bir sebeble örtünmeyen veya Gülen darbesi ile irtibatı olmayan büyük bir mütedeyyin kitlenin seküler çevre tarafından irtica genellemesi içine alınabilme riskini beraberinde getirmektedir.

Tüm bunlara rağmen, dikkat çekici bir biçimde gözlemlenen durum Sargut ve Artıran’ın sohbetlerine başörtülü hanımların da geliyor oluşlarıdır. Bu, her iki mürşidin sohbetlerinde gözlenen bir durumdur. Dolayısıyla, her iki tarafın da birbirine karşılıklı olarak “profanlaşma” açısından yaklaşması hususunda genel bir görünüm oluşmakla birlikte, birbirini kabullenme ve diğerinin samimiyetine güvenme hususunda bu görünümün dışında davrananlar da mevcuttur. Özellikle bu durum, Anadolu şehirlerinde daha yaygın bir biçimde seyretmektedir.

⁴⁴⁸ Yanısıra, seküler kesimde tesettürün moda haline getirilmesine yönelik eleştirileri de görmek mümkündür. Tayfun Amman, tesettürlü kesimin modernleşme ve popüler kültür etkileri altında, tüketim kültürünün bir nesnesi hâline gelebildiğini ifade ederken, dindar kesimde görülen bu değişimleri “örtük sekülerleşme” olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu kavramı da “dini hassasiyetleri yüksek olan toplumsal grupların gündelik hayatlarındaki sekülerleşme eğilimleri” şeklinde tarif etmektedir. Bkz. <http://www.hazargrubu.org/hazar-akademi/felsefe/117-aile-sekulerlesme-sosyolojik-analiz.html> Ancak günümüzde özellikle eklektik paradigmanın içinde “seküler” tanımının kutsal olanla diyalektik ilişkisi bağlamında ele alınmasından dolayı -bir önceki bölümde detaylı değinmiştik- örtük sekülerleşme kavramı yerine örtük dünyevileşme kavramının kullanımının daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

Gerek Cemâlnur Sargut gerekse Hayat Nur Artıran'ın İstanbul içi rutin sohbetlerinde salonun %10-15 oranında başörtülü ya da türbanlı kadınlardan oluştuğu, araştırma sürecinde gözlenmiştir. Bu kadınlar derinlemesine görüşme yapmayı kabul etmediklerinden, ancak katılımcı gözlem yolu ile bilgi etme imkânı olmuştur.

Cemâlnur Hocam'da cinsiyet ayrımı olmadığı gibi, başı bağlı ya da açık ayrımı da yok. Maddeyi görmeden önce, arkasındaki manayı görebildiği için! Biz de onun öğretiminde bütün alemi o şekilde görmeye çalışmıyor muyuz? Kendisinin başı açık ya da bağlı olması bu sebeplerden dolayı beni hiç ilgilendirmiyor. (KG, 55 yaş, kadın, emekli).

Sargut'un türbanlı bir müridi, Hucurat Suresi'ni işaret etmektedir:

Vallahi ben hocamı türbanlı mı değil mi görmüyorum bile. Biz geleneksel olarak ailece böyleyiz. Genç kızlıktan beri türbanlıyım. Benim tüm etrafım böyle. Böyle olunca her türlüşünü görüyorsunuz insanların. Yani türbanı var diye itibar etmek, yok diye küçümsemek falan. Ben tövbe ederim. Zaten Hucurat Suresi,⁴⁴⁹ “Hiçbir kadın, başka bir kadını küçümseyip alaya almasın, belki o küçümsediğiniz sizden daha hayırlıdır.” diyorsa imanlı insan bir geri duracak. (KG,52 yaş, kadın, ev hanımı).

Gerek Sargut'un gerekse Artıran'ın İstanbul dışında sohbet yaptıkları şehirlerde de (katılımcı gözlemci olarak Bursa, Konya ve Afyon'da bulunulmuştur) türbanlı hanımların ilgisi yoğun görünmektedir. İstanbul içi rutin sohbetlerde % 10-15 olan bu oran, Anadolu şehirlerinde %70-80'i bulmaktadır. Sargut Hoca'nın I.halka müritlerinden biri, bu konuda gözlemlerini şu şekilde ifade etmektedir:

Hocamın Bursa'da bir konferansı vardı. Bursa'da ki konferans da ben çok fazla kişi gelmeyecek diye düşünmüştüm, mutaassıp bir yerdir Bursa. Konferansında yer yok hanımların %80'ini de kapalı. Hanımlar arasında başörtü ile ilgili bir şey yok hocama karşı, bu hanımefendi başını örtmüyor diye. Yani ben biraz ayırıyorum şehirli başörtülü hanımlarla, daha küçük şehirdeki başörtülü hanımlar arasında bir tavır farklılığı muhakkak ben gözlemlediğim için söylüyorum, var. Çünkü onların başörtü ile bir şeyi yok, başörtüsünü siyasi anlamda kullanmıyor, sadece belki başörtüsü ile bir hayat sürüyor.(OGG, 3, 5).

H. Nur Artıran'ın İstanbul'da iki haftada bir olmak üzere pazar günleri Türk Edebiyat Vakfı'nda gerçekleştirdiği sohbetlerde de türbanlı hanımların, onu bir mürşit olarak benimsedikleri gözlenmiştir. Sohbet sonrası türbanlı hanımlardan biri şöyle

⁴⁴⁹ Hucurat Suresi 49/11.

demıştır: “Hocamız hizmet veriyor, hizmet için başını açmış. Çok takdir ediyoruz biz. Herkes yapamaz, cihattır bu. Çok saygı duymak lazım. İslam yolunda, ahlak yolunda çok muhterem bir insandır, hocamızdır. Çok şükür ki öyledir.”⁴⁵⁰

Görülüyor ki hem Artıran hem de Sargut cepesinde türbanlı ya da başörtülü hanımlarla başı açık hanımlar, sohbetlerde bir araya gelmekte ve aynı müşidin müritleri olarak cemaat duygusu altında birleşebilmektedirler. Sargut ve Artıran’ın gerek İstanbul’daki gerekse Anadolu’nun çeşitli şehirlerindeki sohbetlerinde türbanlı ve başörtülü hanımları aynı ortamda buluşturabilmeleri, kutuplaştığı⁴⁵¹ düşünülen bu dindarlık görünümlerinin aslında birbirleriyle tasavvuf geleneğindeki tevazu ve hoşgörü zemininde cemaatleşebildikleri izlenimini vermektedir.

3.2.2. İki Kadın Müşidin Tekkelerin Kapatılmasına Yaklaşımları

Cumhuriyet devrimleri paralelinde, halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla kendini gösteren süreçler sonunda hem bireysel hem de kurumsal anlamda dini hayatta yaşanan kırılma, modernleşme tarihimizin bir gerçekliği olarak karşımızda duruyor. Ancak tıpkı modernleşme sürecinin inkılâplarla başlamadığını gördüğümüz gibi tekke ve zaviyelere yönelik ıslahatçı yaklaşımların, aynı zamanda “kapatılmalarına” yönelik sesleri içerdiğini, dolayısıyla konunun ilk kez inkılâplar döneminde gündeme gelmediği aşikârdır.⁴⁵² Bununla birlikte şüphesiz, bu konudaki radikal karar, Cumhuriyet dönemine aittir ve dini yaşamda oluşan bu tarihî kırılma, bugün artçı sarsıntıları yaşadığımız dönüşümlerin önemli bir gerilim noktasıdır. Bu gerilim noktasının taşıdığı stresin, Sargut ve Artıran’ın bağlı oldukları tarikatlar açısından nasıl karşılandığı ve günümüz Türkiye’sinde iki kadın müşit ve onların

⁴⁵⁰ 16. Haziran. 2016 tarihinde Hayat Nur Artıran, Ramazan ayı vesilesiyle sohbet için Afyon’da bir otele gelmiştir. İftar sonrası konferans salonuna geçildiğinde salonun çoğunluğunun türbanlı hanımlardan oluştuğu görülmüştür. Sohbet sonrası Artıran, kürsüden inip en ön sırada oturan yedi türbanlı kadının yanına gitmiştir. Mevlevî ihvanından olanların, birbirlerinin ellerini aynı anda öpmeleri geleneği vardır; nitekim aynı durum bu esnada gerçekleşmiş, başörtülü müritler, “Canım efendim, hoş geldiniz” diyerek Artıran’a sarılmışlardır.

⁴⁵¹ Ancak yapılan görüşmelerde anlaşılmıştır ki bu birbirine kapı açış ve bütünleşme toplumun geri kalan kesimi için şüpheli ve tedirgin yaklaşımların varlığını engellemektedir. Hem Mevlânâ’ya yöneliminin profanlaşması yönünde türbanlı kesimde, hem de şekli kalmış bir ilmihal dindarlığının ihlası yönünde seküler kesimde, karşılıklı bir gerginlik varlığını sürdürüyor görünmektedir.

⁴⁵² Tekkelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması fikrinin ilk telaffuz edilmeye başlandığı dönem II. Meşrutiyet’tir. O dönemde bu konuda iki farklı tez ortaya çıkmıştır. Birincisi, tekkelerin yıkılması ve tarikatların kapatılması, ikincisi ise bu kurumların yeniden ıslah edilmeleri yönündedir. Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 53.

müritleri perspektifinde tekke kültürünün geçirmekte olduğu değişim, onları takip edenler açısından da önemli bir konu olarak bu tezde yerini almaktadır.

1925'te tarikatların kapatılmasıyla ilgili "tarikatlar kendi kendini kapatmıştır" görüşüne sahip olanlar tekke ve zaviyelerin çürümüş ve durağan bir yapıya, bu sebeple de miskinlik yuvalarına dönüştüklerini savunmuşlardır. Hatta o dönem bizatihi tarikatların dünyevileşme anlamında seküler bir yapıya dönüştüklerini belirtenler de olmuştur. Bu anlamda, Ahmet Yüksel Özemre'nin "tarikatların sekülerleşmesi" tanımlaması dikkat çekicidir.⁴⁵³

Tarikatların kurumsallaşmalarıyla birlikte pek çok sebepten başlayan bozulmalar, tarikatların ulvi hedeflerden saptığını ve dünyevi endişelerin motive ettiği yapılara dönüştüğünü göstererek içinde buldukları bu durumun, kapatılmalarında önemli rol oynadığını ortaya koymaktadır. "Tarikatlar, kendi kendini kapatmıştır" yaklaşımıyla paralellik gösteren bu yaklaşım, günümüzde "örtük sekülerleşme" kavramı tartışmalarının aslında 1925 öncesi döneme dayanmasının sinyallerini vermesi açısından ilginçtir. Oysa İsmail Kara "tarikatlar kendi kendini kapatmıştır" görüşünün temel argümanı olan, tarikatların çürümüş ve yozlaşmış olduğu yolundaki görüşleri reddetmektedir. Böylesi bir görüşün ancak modernleşme ve Batılılaşmayla ithal edilen yabancı bir mantık düzeyinde geçerli olduğunu belirten Kara,⁴⁵⁴ tarikatların kapatılmasından değil, mevcut yapıyı ana hatlarıyla koruma esaslı muhkemleştirmekten yanadır. Bu anlamda Kara, bir kısım eleştirilerin haklı ögeleri taşıdığını belirtmekle birlikte, onları tenkit etmek ile onlardan bütünüyle kurtulma çabasının arasında bir emel farklılığı olduğunu altını çizmektedir.⁴⁵⁵ İslam'ın, erken dönemlerinde Yunan medeniyetiyle etkilenişini olumlu bir örnek olarak gösteren Kara, aynı etkileşimin Batılılaşma sürecinde oluşmayışının eleştirisini yapmaktadır.

Batılılaşma dönemindeyse esas itibarıyla ne Batı'ya bir şey verilebilmiş ne Batı'dan doğru dürüst düşünce ve kurumlar alınabilmiş ne de İslam/ Müslümanlar bu yönelişten büyük hamleler gerçekleştirmek veya mevcut siyasi problemleri çözmek manasında kazançlı çıkmıştır. Buna karşılık, hayli

⁴⁵³ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 587.

⁴⁵⁴ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, s.238.

⁴⁵⁵ İsmail Kara, a. g. e., s. 242.

tahripde bulunulmuş, çok şey atılmış, birçok değerden vazgeçilmiş, neticede her yönüyle fakirleşmiştir.⁴⁵⁶

Kemalist projede, örgütlü dindar kadınların herhangi bir biçimde modern topluma katkı sağlayabileceklerinin düşünülmediğini belirten Raudvere, tekke ve zaviyelerin yasaklanmasıyla Sufi çevrelerde ve tarikatlarda yer alan kadınların her zamankinden daha görünmez hâle geldiğinin altını çiziyor.⁴⁵⁷ Raudvere, sosyal çevrede Sufi varlığına ilişkin tüm görünür işaretleri hedef alan yasakları şöyle dile getiriyor: “Derviş giysileriyle dolaşmak cezaya tâbiydi. Modernleşmenin hızlı savunucuları, sadece belli dini eğilimleri açıkça çağrıştıran giysileri hedef almıyordu. Hem kadınların hem erkeklerin Osmanlı Dönemi’nden kalma kıyafetleri, eski moda olarak değerlendiriliyordu.⁴⁵⁸

Fetih Cemiyeti’nde görüştüğüm Sâmîha Ayverdi’nin müridi Özcan Ergiydiren, o günlere dair bildiklerini şu şekilde aktarıyor:

Tekkeler üzerinde o kadar büyük bir polis baskısı vardı ki 1948’e kadar Ken’an Rifai’nin dervişleri bile tekkeye gelip onu ziyaret edemezlerdi. Ancak akrabaları ziyarete gelebilirdi kendisini. Dolayısıyla uzun yıllar dergâhta sekiz on kişi sohbe katılabılmıştır, o da akrabaları işte. O kadar büyük bir baskı var ki onu görebilmek için müritleri geçtiği yollardan ev tutarlardı, sadece yürürken onu görebilsinler diye. Konuşmak, görüşmek yok! Sonra Demokrat Parti gelince bir nebze esneme oldu bu konularda. Dergâha akraba dışında gelmeler başladı.⁴⁵⁹

Raudvere, 1950’den sonra gelen bu esnekliğin varlığı yanında aynı zamanda tarikatlara yönelimin, siyasi kesimde dahi dikkatlice başladığını belirtiyor. Sûfi toplantılarının yapıldığını ve birçok sağ görüşlü ya da milliyetçi siyasetçinin tarikatlarla ilişkili olduğunu belirten Raudvere, “Tarikat bir örgüt gibi çalışmadığı ve tarikat içindeki bireyler faaliyetlerini yasal siyasi partiler kanalıyla sürdürdükleri sürece bütün bunlara hoşgörü gösteriliyordu”⁴⁶⁰ demektedir.

⁴⁵⁶ İsmail Kara, a. g. e., s. 239.

⁴⁵⁷ Raudvere, a. g. e., s. 22.

⁴⁵⁸ Raudvere, a. g. e., s. 22.

⁴⁵⁹ Sâmîha Ayverdi’nin 1950 sonrasında dergâha gelen giden her kesimden münevver çevreyle yapılan sohbetleri kaleme aldığı çalışması 1950 sonrası ve öncesinin havasını sezinlemek açısından oldukça önemlidir. TRT Diyanet, Sair Programı, Mustafa Tahralı’nın Konuşması, 26. Şubat. 2016.

⁴⁶⁰ Raudvere, a. g. e., s. 23.

Dolayısıyla kanuni uygulamalar Türk halkının tarikatlara olan ilgisini azaltamamış ve kendini resmî makamlardan gizlemek durumunda olan kâmil insanları arayıp bularak onlara mürit olmuştur. Nitekim Cumhuriyet Türkiye'sinde tasavvufi faaliyetler yer altından varlığını sürdürmeye devam ediyordu. Kara'nın dediği gibi: “Bir grup derviş, tasavvuf defterini bütünüyle kapatırken bir kısmı, bu kültürü etrafındaki insanlara aktarmaya devam etmiştir. Bazı binaları kilitlemek, tekkeleri kapatmak anlamına gelmez. Çünkü bütün dünya tekkedir”⁴⁶¹ İşte bu anlayış, özellikle Rifaî tarikatında canlanıyordu. Mustafa Kara, manevi kan akışının damarlarından biri olmaya devam eden kişilerden biri olan Ken'an Rifaî'nin bu duruşunu, katıldığı sempozyumda şu cümlelerle ifade etmiştir:

Ken'an Rifaî' Türkiye'de dergâhların sırlanmasından sonra tavrı çok önemli olan bir şahsiyettir. Tasavvufi şahsiyetler farklı görüşler ileri sürdüler. Karşı çıkan oldu, sükut eden oldu, eyvallah diyen oldu. Ken'an Rifaî farklı bir yol izledi. Hırkasını çıkararak sohbetine devam etti. Bu çok farklı bir tavidir. Dolayısıyla 1925'ten sonraki din ve kültür tarihinde çok önemli bir yeri vardır diye düşünüyorum.⁴⁶²

Nitekim Cemâlnur Sargut, Ken'an Rifaî'nin tekkelerin kapatılması konusuna yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: “Şöyle buyuruyorlar: ‘Bir gün tekkeler kapatılabilir, ama tasavvuf, üniversitelerde öğretilecek ve akademilerle yayılacak’.”⁴⁶³ Ken'an Rifaî'de “niçin” diye bir soru olmadığını belirten Sargut, “Ken'an Rifaî'ye ‘Bulgaristan'da camiler kilise oldu, çok üzülmüyoruz’ dediklerinde, ‘Bir gün gelir, yine cami olur. Yapan ve yaptıran O, her şeyin bir sebebi vardır’ buyuruyor” demektedir.⁴⁶⁴

Rifaî tarikatı ve Ken'an Rifaî'yle ilgili çeşitli çalışmalarıyla bilinen Mustafa Tahralı, tekke ve zaviyelerin kapatılması konusunda Ken'an Rifaî'nin bu farklı duruşunu, kendisinin öncelikli olarak “insan terbiyesi”ne verdiği önemle açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca Tahralı, Ken'an er Rifaî'nin, Ayverdi'nin romanları gibi yeni anlatım formlarının gelişmesine vesile olduğunu, bu gibi “modern anlatım formları” yoluyla sosyal hayatı etkileyerek ve münevver çevreyi kendine çekerek tasavvufu

⁴⁶¹ Kara, *Metinlerle Günümüde Tasavvuf Haraketleri*, s. 155-156.

⁴⁶² Mustafa Kara, *Bir 20.yy Münevveri: Ken'an Rifaî Sempozyumu*, İstanbul, 30. Nisan. 2015

⁴⁶³ Cemâlnur Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, (haz. Sadık Yalsızuçnalar), İstanbul, Nefes Yayınevi, 2014, s. 174.

⁴⁶⁴ Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 175.

yaşatmaya çalıştığını ifade etmektedir.⁴⁶⁵ Tahralı'nın Rifâîlik'te "modern anlatım formları" içinden tasavvufun yaşatıldığını belirtmesi, bu tezde incelediğimiz seküler çevrenin tasavvufa çekilişinde, kullanılan yöntemin ne kadar önemli olduğunu vurgulaması açısından dikkat çekicidir. İnsan-ı kâmilin özelliklerinden birinin eskide kalmayışına değinerek tıpkı Hz. Mevlânâ'nın "Dün dündür cancağızım, bugün yeni bir şeyler söylemek lazım." dediği gibi yeniliğe hep açık olunması gerektiği vurgusuyla Sargut⁴⁶⁶ "modern anlatım formları"nın önemini altını çizmektedir.

Dolayısıyla Ken'an Rifai'nin "Tekkeler kapatılabilir, ama tasavvuf, üniversitelerde öğretilecek ve akademilerle yayılacaktır." deyişi, bu modern anlatım formlarının bir görünümü olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda ilk akademik yaklaşımın Sâmîha Ayverdi tarafından oluşturulduğunu belirten Sargut, Ayverdi tarafından Kubbealtı'nın⁴⁶⁷ kurulduğunu belirtmektedir: "Kurucusu olduğu Kubbealtı, gerçekten bir devir İslam'ın manasını anlatan en büyük akademilerden biri olmuştur. Hoca'mın akademi kavramı Kubbealtı ile başlamıştır. Hâlâ da o manasını devam ettiriyor."⁴⁶⁸

Peki, Artıran'ın mürşidi, Sertarik Mesnevihan Şefik Can'ın tekke ve zaviyelerin kapatılması hususundaki görüşleri nasıldır?

Bir cami avlusundaki şadırvanı düşününüz. İçi Muhammedî suyla dolu, orada olukların üzerinde Kadiriyye, Nakşiyye, Mevlevîye yazıyor. Hepsinden aynı su akıyor. Tarikatlar bu memlekette çok hayırlı işler yapmıştır... Fakat son zamanlarda dergâhlar dejenere olmuş, tembel yurdu olmuş; onun için kapatılmış dergâhlar. Çok garip bir hâldir bu... Tarikat o dönemlerde memlekete nifak sokuyor, nifak. Kadiri Mevlevî'yi beğenmiyor; Mevlevî Nakşi'den hoşlanmıyor. Birbirlerine düşmüşler. Hâlbuki eski zamanlarda şeyhler birbirleriyle dost oluyordu.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ TRT Diyanet, Sair Programı, 26. Şubat. 2016.

⁴⁶⁶ Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 176.

⁴⁶⁷ Kubbealtı Faaliyetleri 1970 yılında kurulan Kubbealtı Cemiyeti'yle başlamıştır. Gayesi, ilim, fikir ve sanatta Türk milletine has tarihten gelen değerleri esas tutarak nesilleri, millî bir düşünce ve sanat merkezi etrafında toplamaktır. Bu gayeye erişmek için ilim ve fikirde, sanatta, dilde, sosyal sahada ve neşriyatta muhtelif çalışmalar yapmaktadır. Akademik konferanslar, seminer ve sempozyumlar, sohbet toplantıları ve anma günleri düzenlemek, Türk süsleme sanatları, hat, klasik ve Türk tasavvuf musikisi kursları vermek, sahip olduğu Kubbealtı Yayınevi vasıtasıyla dil, tarih, edebiyat, sanat, tasavvuf alanlardaki eserler ile nota, CD ve kasetler yayınlamak faaliyetlerinin bir kısmıdır. Bkz. <http://www.kubbealti.org.tr/pages.asp?ID=1>.

⁴⁶⁸ Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 196.

⁴⁶⁹ Sezai Küçük, *Şefik Can Mevlânâ ile Bir Ömür*, İstanbul, Sufi Kitap, 2011, s.78.

Şefik Can'ın o dönemdeki tarikatların yapılanmasına hem kendi içinde hem de birbirlerine yönelik ilişkileri açısından dile getirdiği bu eleştiri “tarikatlar kendi kendini kapatmıştır” yaklaşımıyla örtüşmektedir. Şefik Can, tarikatların yeniden açılması ve ıslah edilmesi yönündeki bir yaklaşım yerine, irtibat içinde olduğu ve hürmet ettiği Said Nursi'yi örnek göstermektedir: “İşte Said Nursi'nin eserlerinde tarikat yok. Ya Kur'an ya hadis var. Başka bir şey yok. Ben şu tarikattayım da demiyor. Onun için Said Nursi'nin tarikatları silmesi ve tarikat-i Muhammediye'de yürümesi hayırlı olmuştur memleket için.”⁴⁷⁰

Artıran'a, tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucunda manevi hayatta bir kan kaybı yaşandığını düşünüp düşünmediği sorulduğunda şu şekilde yanıt vermiştir:

Allah'ın dinini gerçek manada yaşamak isteyenlerin yaşayışı, insanın içinde yaşanır. Bu işte ehil olanlar zaten kendi içinde bunu yaşadı ve yaşattı. “Allah'ın nurunu üfleyerek söndüremezsiniz.” ayeti var. “Hakikat belki sırlanır, ama ölmez...direği sağlam olan -Mevlevîlik'te buna, 'direği sağlam' denir.- veya imanı sağlam olan diyelim, imanından ayağını kaldırmaz. Zaten imanı sağlam olmayan da isterse tekke, zaviye hayatta olsun, yine aynı, yine aynı efendim! Belki bir kan kaybı olmuştur; ama bunu da çok ciddiye almamak lazım derim.

Her iki tarikat ve bunun paralelinde iki kadın mürşit, akademik çalışmaların önemine vurgu yapmaktadır. Bu sebeple şimdi onların vakıf ve dernek altında yürüttükleri akademik faaliyetlere bakacağız.

3.2.2.1. Vakıf ve Dernek Altında Akademik Çalışmalar

Ken'an Rifaî'nin dergâhı olan Ümm-ü Ken'an Dergâhı, 1908-1925 yılları arasında faaliyette olmuş, 1925'te kapatılmasından sonra 15. Temmuz. 2000 tarihinde Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı olarak yeniden faaliyete açılmıştır. Restore edilen dergâh binasında yürütülecek bu akademik çalışmalar, Ken'an Rifaî Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü kapsamı altında ele alınmakta ve “dergâh” yerine “enstitü” kelimesinin kullanılmasına özen gösterilmektedir. Ken'an Rifaî'nin torunu olan Ken'an Gürsoy, vakfın kurucu başkanıdır. Vakfın kuruluş amacını Gürsoy şu şekilde ifade etmektedir:

⁴⁷⁰ Küçük, a. g. e., s.78.

Acaba bugün bu kurumlar yeni oluşan ortamlarda bir akademi olarak kurulmuş olsaydı ne olurdu? Bizlerin neler yapması gerekirdi? Nasıl bir formasyona ihtiyaç olurdu?” diye sormak ve bunu icraata getirmektir. Burası evvela bir akademik kuruluş olmalıdır diye düşündük. Kütüphanesiyle, müzesiyle; orada yapılacak olan farklı faaliyet alanlarıyla musiki, şiir, edebiyat, felsefe, tasavvuf tarihi gibi çalışmalarla birlikte yavaş yavaş tasavvufu dünya çapında evrensel yapısıyla ele almak için çaba sarf etmeyi düşünüyoruz.⁴⁷¹

Sargut⁴⁷² bu yaklaşımın paralelinde, 2013 yılında Kerim Vakfı'nı kurmuş ve bu vakfın çalışmaları bünyesinde, Üsküdar Üniversitesi'nde Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü faaliyete geçirilmiştir. Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nün Müdürü Elif Erhan Türkiye'de tasavvufi çalışmaların tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte bir kırılma noktası yaşadığını belirtmekte ve ancak doksanlı yıllarla birlikte İlahiyat Fakültelerinde Tasavvuf Anabilim Dalı'nın kurulmasıyla akademik düzeyde çalışmalara başlandığını vurgulamaktadır. Kurulan enstitüsünün bu alana katkısını şu şekilde belirtmektedir: “Tasavvuf, diğer disiplinlerin bir bağlamı olarak ele alınmalı! Biz zaten şimdiye kadar yapılmış olan çok değerli tasavvuf çalışmalarına disiplinler arası bir yaklaşımla bir katkı sağlamak istiyoruz.”⁴⁷³

Enstitü'nün Üsküdar Üniversitesi'nde açmış olduğu tasavvuf doktora ve yüksek lisans müfredat programı, Batı tarzı kurgulanmış akademik eğitim sisteminin, İslami ahlak ile buluşturulmasını amaçlamaktadır. Sargut, Enstitü'nün açıldığı haberini verdiği iftar yemeğinde şöyle demektedir: “İlk kez İlahiyat Fakültesi altında açılmayan⁴⁷⁴ bir din eğitiminden bahsediyoruz ki bu bir devrimdir arkadaşlar. Orada akademik anlamda

⁴⁷¹ Bkz. www.cenan.org.tr

⁴⁷² Üniversite eğitimini kimya mühendisliğinde tamamladıktan sonra kimya öğretmeni olarak görev yapan Sargut, Türk Kadınları Kültür Derneği'nin (TÜRKKAD) İstanbul Şubesi Başkanlığı görevini yürütmektedir. Otuz yılı aşkın süredir tasavvuf alanında yurt içi ve yurt dışında çok yönlü çalışmalar yapmaktadır. TÜRKKAD çatısı altında birçok uluslararası sempozyum, Dost İslâm'a Hizmet Ödülleri ve İslâm araştırmalarına yönelik girişime öncülük etmiştir. Yayımlanmış otuza yakın eseri Kur'ân-ı Kerîm üzerine büyük mutasavvıfların yorumlarına dayalı çalışmaları ve Füsûsü'l Hikem şerhleri üzerine yoğunlaşmıştır. İstanbul'da yirmi yılı aşkın süredir halka açık Mesnevi ve Füsûsü'l Hikem sohbetleri yapmaktadır. Almanya, Amerika, Hindistan gibi ülkelerde İslam Tasavvufu alanında düzenli olarak seminerler vermektedir. Halen Üsküdar Üniversitesi Rektör danışmanı olarak görev yapmakta ve Üsküdar Üniversitesinde dersler vermektedir. Bkz. www.Cemâlnur.org

⁴⁷³ Ülke TV, Artı Eksi Programı, 12. Şubat. 2016.

⁴⁷⁴ Sargut'un tasavvuf eğitimini, sosyal bilimler, tıp ve mühendislik bilimleri vb. her alandan öğrenciye yönelik tutması, tarihte süregelen tekke-medrese çatışmasına bir açılım sağlayabilir mi sorusunu akla getirmektedir. Derinlemesine görüşmede kendisine bu sorulduğunda Sargut şu şekilde cevap vermiştir: “Hayır, çünkü o çatışma hiçbir zaman bitmez. Her zaman şeriat ehliyle tasavvuf ehli arasında bir münakaşa olacaktır. Bu da doğaldır. Kurduğumuz enstitüdeki çalışmalar bunu değiştiremez.” (DG,1)

dini bir eğitimden geçmemiş, ancak mühendislik, tıp ve sosyal bilimlerde eğitim görmüş kişiler tasavvuf eğitimi alacaklar. Çünkü bizim artık işini ahlaki açıdan en doğru biçimde yapmaya çalışan bilim insanlarına ihtiyacımız var.”⁴⁷⁵

Ayverdi'nin Kubbealtı çalışmaları, Umm-i Ken'an Dergâhı'nda kurulan Cenân Vakfı ve nihayetinde Sargut'un Üsküdar Üniversitesi'nde kurduğu Tasavvuf Araştırmaları Estitüsü ile tasavvuf kültürünün tekke hayatı dışında akademik temelde yaşatılacağı yönündeki yaklaşımlar, geleneksel dergâh yaşamına bir sırt dönüş, daha doğrusu yozlaşma ve çürümüşlük öngörüsüyle “tekkeler kendi kendilerini kapattı” yaklaşımının bir uzantısı olarak algılanabilir mi, sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabı için Sargut'a tekkeleri kapatması konusunda Atatürk'ün yaklaşımını eleştirip eleştirmede sorulduğunda verdiği cevap şu şekildedir:

Kızım Atatürk peygamber değil, bir insan sonuçta. Siz deseniz ki bana “Nutuk mu önemli bir kitap Kuran-ı Kerim mi?” Haşa! Elbette mukayese kabul edilemez. Dolayısıyla bir insan olarak hatalar yapmıştır muhakkak! Ama ben onun çok erken vefat ettiğini düşünüyorum. Eğer yaşasaydı, tekkeleri kapatmak yerine ıslahat yolunun açılmasının gereğini fark ederdi ve buna yönelik bir çalışma yapardı diye düşünüyorum. (DG,1).

Tekkelerin kapatılması yerine, ıslah edilmesi gerektiğine yönelik yaklaşımı yanında Sargut, çalışmalarını dernek ve vakıflar kanalı ile yürütmeye devam etmektedir. Sargut, İslam alanında yapılan akademik çalışmaları⁴⁷⁶ desteklemek amacı ile 2005 yılından itibaren “Dost İslam'a Hizmet Ödülleri” adı altında uluslararası bir organizasyonu TÜRKAD ve KERİM Vakfı işbirliği ile yürütmektedir.⁴⁷⁷ Bu organizasyon vasıtası ile ulusal veya uluslararası alanda İslami ilimler konusunda yapılan çalışmalar tanıtılmakta ve ödüllendirilmektedir. Akademik çalışmalara yönelik olarak

⁴⁷⁵ Türkad Derneği tarafından düzenlenen İftar Gecesi'nde Cemâlnur Sargut'un Açılış Konuşması, İstanbul, Adile Sultan Sarayı, 12. Temmuz. 2014.

⁴⁷⁶ TÜRKAD Türk Kadınları Kültür Derneği ve Kerim eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı tarafından, Hakikat-i Muhammedi'yi ve o hakikati idrak eden Hz. Muhammed dostlarına vefâ göstermek amacıyla, İslâm'a hizmet eden kişilere verilmek üzere "Dost" İslâm'a Hizmet Ödülü ihdas edilmiştir. Ahde vefâyı yaşamak ve gayretle hizmete hürmet etmek arzusuyla, geleneksel olarak her sene verilen bu ödüller bugüne kadar farklı ülkelerden çok sayıda akademisyen, yazar ve sanat insanına ulaşmıştır. Ödül verilecek kişiler her sene belirlenen konu başlığı çerçevesinde yurt içi ve yurt dışından bu konularda eser vermiş ve hizmet etmiş akademisyen, yazar, araştırmacı ve sanatçılar arasından seçilir. Peygamber'e “Dost” olarak Peygamber ahlâkıyla yaşayıp, vermiş oldukları eserlerde de Peygamber'e hizmeti ön plana almış olan kişilere her yıl belirlenen konu başlığına uygun olarak DOST İslâma Hizmet Ödülleri takdim edilmektedir. Bkz. http://www.turkkad.org/default.asp?PG=YTR_0206&NWS00_CODE=&NWS01_ID=&tPARAM=

⁴⁷⁷ Bkz. Görsel 6 ve Görsel 9.

Sargut, North Carolina Üniversitesi Dini Etütler Bölümü'nde (2009) ve Pekin Üniversitesi İleri Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde (2011) “Ken'an Rifaî Distinguished Professorship on Islamic Studies” kürsülerinin ve 2015 yılında Kyoto Üniversitesi'nde Ken'an Rifaî Tasavvuf Araştırmaları Merkezi'nin kurulmasını sağlamıştır.⁴⁷⁸ Sargut yaptığı çalışmalar sonucu Azarbeycan Avrasya Uluslararası Araştırmalar Univeritesi'nden fahri doktora ünvanı almıştır. Amacının tüm dünyada Tasavvuf Enstitüleri kurmak, İslam'ın tasavvufi yüzü ile dünya milletlerini tanıştırmak ve bu bağlamda islamfobia ile mücadele etmek olduğunu belirten Sargut, İstanbul'u dünyanın tasavvuf merkezi olarak görmeyi hedeflediğini de belirtmektedir.(DG,1).

Hayat Nur Artıran da Sargut gibi çalışmalarını vakıf ve dernekler kanalı ile sürdürmektedir. Merkezi Zürih'te bulunan “İsviçreli Mevlevîler Topluluğu”nun başkan yardımcılığını yürüten Hayat Nur Artıran, merkezi Cezayir'de bulunan, Afrikalı ve Avrupalı bilim kadınlarının bir araya gelerek kurdukları “Afrika Birliği ve Dünya Barışı İçin Sûfi Kadınlar İttifakı”nın da kurucu üyesidir. Aynı zamanda Uluslararası Mevlânâ Vakfı Bilim Kurulu ve Dünya Engelliler Vakfı Mütevelli heyetinde de hizmet veren Hayat Nur Artıran, hâlen Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği Başkanı olarak çalışmalarına devam etmektedir. Artıran, Sargut'tan farklı olarak geleneksel tekke hayatını yaşatmaya yönelik bir faaliyet içinde de bulunmaktadır ki bu konu beşinci bölümde ele alınacaktır. Artıran'ın ihvanının büyük çoğunluğu 40 altı yaş grubundan oluşmaktadır ve bu durum bilinçli bir seçimin sonucudur. Yukarıda belirtilen tüm çalışmalarda ağırlıklı olarak yirmili ve otuzlu yaşlarda, bir kısmı yüksek lisans ve doktora yapmakta olan müritler çalışmaktadır. Gençlere odaklı bir ihvan oluşturma sebebini “ Hz. Muhammed gençlere güvenir ve sorumluluk verirdi. Mekke'yi fethettikleri zaman Kabe'nin anahtarını çok genç birine vermesi⁴⁷⁹ bunun en güzel kanıtıdır. Biz de Peygamberimizin izindeyse öncelikle gençlere ehemmiyet vermemiz gerekir değil mi efendim?” sözleri ile ifade etmektedir. (KG, H. Nur Artıran ile dergâh bahçesinde sohbet esnasında) Bir ilme yönelerek akademik çalışmalar yapmak konusundaki fikirleri sorulduğunda Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği bahçesinde şu yanıtı vermiştir:

⁴⁷⁸ Bkz. Görsel 10 ve Görsel 11.

⁴⁷⁹ Peygamber, Kabe'nin anahtarını Hz. Ali'nin istemesine rağmen o sırada hala bu görevde bulunan Abdüddâr soyundan Osman b. Talha'dan almayarak onunla birlikte amcasının oğlu Şeybi b. Osman'a vermiştir.

Tabii okuyacaksınız, araştırma yapacaksınız, sonra bildiklerinizi paylaşacaksınız. Yoksa ne yapacağız? Bütün gün tespih mi çekeceğiz? Molla mı olacaksınız? Bakın burda çok kişi var doktora yapan. Ben özellikle gençlere çok önem veriyorum. Ve daha çok gençlerin olmasını istiyorum. Ve onların akademik çalışmalar yapmalarını çok isterim. Onlara yardımcı da oluyorum master ve doktora yaparken; yoruldukları, bunaldıkları zaman hep yanlarındayım. O yüzden az kişi vardır burda çünkü birebir ilgilenmeye çalışırım.(KG, H. Nur Artıran ile sohbet esnasında)

Şüphesiz ki Sargut'un önemli bir projesi olan tasavvufi ilimler üzerine master ve doktora çalışmalarını başlattığı Üsküdar Üniversitesi'ndeki Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'ne ağırlıklı olarak 40 yaş altı kişiler yani genç kitle başvuracaktır. Dolayısı ile önümüzdeki kuşağın münevver sınıfının pozitif bilimler yanında tasavvuf ilmini de bilenlerden oluşması planlanmış görünmektedir.⁴⁸⁰ 1930'lu yıllarda münevver çevreyi kendine çeken Tahir-ül Mevlevî ve Ken'an Rifaî'nin çalışmaları, günümüzde Sargut ve Artıran'ın bu yaklaşımları ile hem devam etmekte hem de henüz genç yaşlarda kendilerine yönelimi amaçlamış uzun vadeli bir planın tohumlarını barındırmaktadır.⁴⁸¹

3.2.2.2. Bilim ve Din Dengesinde Seküler Bir Dil Kullanımı

Bu noktada iki kadın mürşidin seküler kurumlar altında yürüttükleri faaliyetlerin, aynı zamanda seküler bir dili de beraberinde getirip getirmediği sorusu anlam kazanıyor. Seküler kesimi kendilerine çekmek gayretinde olan kadın mürşitlerin,

⁴⁸⁰ Cemâlnur Sargut gençlerin tasavvufi eğitimine verdiği önemi oğlu Kerim Güç'ü bu işle görevlendirmesinden de anlamak mümkündür. Her Cumartesi ihvan içinden bir müridin evinde buluşan yaşları 18-40 yaş arası müritler bir saat boyunca Kerim Güç ve yanında ilmi bilgisi kuvvetli bir başka müridin beraber yürüttüğü tasavvufi bir sohbe katılmaktadırlar. Altı ay boyunca katılımcı gözlemci olarak bulunan bu sohbetlerde hedeflenen ana temanın ilmi bilginin "hal" e dönüşmesi için gündelik davranış kalıplarında ne gibi değişikliklere gidileceği üzerine odaklandığı görülmüştür. Örneğin tasavvufta önemli davranış biçimlerinden biri olan "şikayet etmemek" üzerine ilmen konuşulduktan sonra gençlerden bir hafta boyunca hangi konulardan şikayet ettiklerini not almaları istenmekte ve bir sonraki hafta bu şikayet konuları tek tek ele alınarak bu davranışların nasıl değiştirilebileceği üzerine karşılıklı bir sohbet ortamında çözüm yolları aranmaktadır. Her hafta yeni bir konu ve yeni bir ödev ile gençlerin hafta boyunca kendi davranış biçimlerini izlemeleri istenmekte ve bu davranışları tasavvufi eğitime göre yeniden düzenlemeleri beklenmektedir. Bu çalışmaya gençlerin büyük bir istek ve coşku ile geldikleri gözlemlenmiştir.

⁴⁸¹ Bu uzun vadeli plan Sargut'un çocuklara yönelik faaliyetlere de önem vermesine de sebep olmaktadır. İhvan içindeki çocukları kandil günleri evine davet eden Sargut onlara elini öptürdükten sonra hediyeler dağıtmakta ve akabinde oğlu Kerim Güç ile bir dış mekanda ihvandan abla ve abileri ile eğlenmeleri sağlanmaktadır. Bunun yanısıra çocuklar düzenlenen sempozyum ve ödül gecelerin de abla ve abilerinin gözetiminde konuklara şeker dağıtmak, sahnede şiir okumak gibi basit görev ve sorumluluklar alabilmektedir. Bkz. Görsel 21. İhvan dışında olan çocuklara yapılan önemli bir faaliyet, her Ramazan ayında bir gece İstanbul ilindeki farklı bir Sosyal Esirgeme Kurum'nda kalan çocuklara özel bir otelde iftar yemeği verilmesidir. Bu gecede ihvandan kişiler çocukların yemek biletlerini satın almakta ve gece boyunca çocuklarla ilgilenmektedir. İftar sonrası yapılan Karagöz Hacivat gibi geleneksel eğlencelerle çocukları kendi kültürü ile tanışması amaçlanmaktadır.

Ken'an Rifaî'ye atfedilen "avcı" sıfatına benzer bir biçimde takipçi veya mürit sayısını her geçen gün artırmaları, kullandıkları dili de mercek altına almayı gerektirmektedir. Fakat bu kendine çekişin başlangıç noktası, Sargut ve Artıran'ın çalışmalarından çok daha öncesine dayanmaktadır. Ken'an er Rifaî ve Tahirü'l Mevlevî'nin tarikatlar kapandıktan sonraki tavırları, günümüzdeki bu çekilişi anlamının tarihsel zeminini oluşturması bakımından oldukça önem arz ediyor. Ken'an er Rifaî *Sohbetler* isimli kitabında halkı uyandırma vazifesinde olanların sadece manevi ilimlere değil, aynı zamanda maddi ilimlere de vakıf olması gerektiği vurgusuyla şöyle demektedir: "Seni inandırması için, seni kazanması, senin fikri ve hissi sermayenle karşına çıkabilmesi için mutlaka sende olan malumata sahip bulunması icap eder. Faraza, ben musiki bilirim dediğin vakit, o da 'Ben senden iyi bilirim,' lisan bilirim dediğin vakitse 'Ben senden fazlasına aşınayım,' diyebilmeli ki onu görüp sen de 'Bu da bendenmiş,' diyebilesin."⁴⁸²

Enis Behiç Koryürek, monok gözlüğü, gümüş bastonu görüntüsüyle bir de kendisine Fransızca hitap eden Ken'an Rifaî'yle karşılaştığı zaman Sâmîha Ayverdi'ye şöyle demiştir: "Hanımefendi çok büyük bir üstadınız var... Şimdi karşıma cübbeli, sarıklı bir pir çıksaydı, 'Evet, ne mübarek bir insan,' der, ellerini öperdim. Fakat bana tesir etmeyebilirdi. Beni benden görünerek avlayışı ne güzel!"⁴⁸³ Ken'an Rifaî, Enis Behiç Koryürek'le felsefeden, şiir ve musikiden konuşmuş, üstelik kendisine Fransızca hitap etmişti. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan Batılılaşma serüveni sonunda Cumhuriyet aydınının üstelik tekke ve zaviyelerin kapatıldığı bir dönemde, Batılı bir görünüm ve dil kullanan bir mürşitle karşılaşması şüphesiz ki beklenen bir durum değildi. Sargut, Koryürek'in "Beni benden görünerek avlayışı ne güzel" cümlesine vurgu yaparak Ken'an Rifaî'nin avcı vasfına sahip, herkesin ilminden ve biliminden anlayan, kişilere de buna göre yaklaşabilen tarzından bahsetmekte, mürşidin böyle bir vasıfta olmasını, "modern çağa ait bir özellik" olarak nitelendirmektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸² Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 241.

⁴⁸³ Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 30.

⁴⁸⁴ Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 30-35

Ken'an Rifaî'nin her kesimden insanı kendisine çekişi,⁴⁸⁵ Tahirü'l Mevlevî'de de vardır. Aksaray'da bulunan evini sohbet mekânı olarak kullanışını Şefik Can, şu cümlelerle anlatmaktadır:

Tahirü'l Mevlevî Hazretleri'nin Aksaray Taşkasap'ta bulunan mütevazı evi bir mahfel gibiydi, herkes oraya gelirdi. Tanınmış üniversite hocaları, profesörler, şairler ve edipler gelirdi. Hatta Mısır'dan gelen bir prensesi de orada gördüm. Mesela bir gün bir papaz da geldi oraya. Terzibaşıyan adında bir papaz.⁴⁸⁶

Ken'an Rifaî'nin “şahsiyet mimarisi”ni gerçekleştirebilmek için elit zümreyi ele alıp sonra da onları geniş halk zümrelerinin hizmetine sunduğunu belirten Gürsoy, bu noktada Ken'an Rifaî'nin öncelikle eğitmenin eğitimine önem verdiğinin altını çizmektedir. Müzisyenler, edebiyatçılar, felsefeciler, akademisyenler, kısaca etkin ve tesirli olabilecek zümreyi ele alan bu metotla Gürsoy, Ken'an Rifaî'nin bir “cemaat” değil, bir “camia” oluşturduğunu belirtmektedir. Gürsoy, Batı felsefeleriyle İslam tasavvufu arasında çok önemli bir ayrım bulunduğunu, Batı felsefesinde ilahi aşk kavramı ile ahlak bağlantısının kurulmasına çok az rastlandığını belirtmektedir. Ayrıca bu iki kavramı bir arada ele alan İslam tasavvufunu en iyi uygulayan kişilerden biri olarak da Ken'an Rifaî'yi gördüğünü ifade etmektedir:⁴⁸⁷ “İnsanın şahıs olarak oluşması, toplum içinde, toplumla beraber, fakat toplumsaldan öte bir süreçtir.”⁴⁸⁸

Ken'an Rifaî'nin önce eğitmeninin eğitimine önem vermesi sebebiyle elit zümre için bir cezbe noktası hâline gelişini Ayverdi'de de gözlemliyoruz. Nitekim Ayverdi, 1940-1948 yılları arasında kendi evinin⁴⁸⁹ salonunda pek çok fikir ve sanat adamı,

⁴⁸⁵ Sargut, Ken'an Rifaî'nin, Rifaî tarikatına mensup oluşunun Medine'de Hz. Rifaî'nin torunu Hamza Rifaî'den aldığı icazetten kaynaklandığını ancak kendisini aynı zamanda Kadiri, Şazeli ve Mevlevî şeyhlerinden de icazet aldığı vurgulamaktadır. Ancak sadece dört tarikatın şeyhi olarak görünmenin de Ken'an Rifaî'yi anlatmakta yetersiz kalacağını düşünen Sargut, bu konuda fikirlerini şöyle belirtmektedir: “Ben hocamın sadece dört tarikatın şeyhi olduğunu düşünmüyorum. Kendileri tarik-i Muhammedi'de olmayı becerebilen büyük sultanlardan olduğu için bir Nakşi kadar güzel ibadet ettiğini, bir Cerrahî kadar büyük bir Halveti olduğunu, Halvetilik'in manasını da çok güzel anlattığını görüyoruz. Böylece gerçekten Rifaîlik meşrebini değiştirmeden bütün tarikatların özelliklerini kendilerinde seyredebiliyoruz. Burası çok önemli bir nokta.” Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, a. g. e., s. 198.

⁴⁸⁶ Küçük, a. g. e., s. 45.

⁴⁸⁷ Prof. Dr Ken'an Gürsoy'un Ken'an Rifaî Derghî'nda gerçekleşen Sohbeti, 6. Haziran. 2015.

⁴⁸⁸ Ken'an Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak*, Ankara, Aktif Düşünce Yayınevi, 2013, s. 173.

⁴⁸⁹ Annemaria Schimmel'in üzerinde Sâmîha Ayverdi'nin önemli bir tesiri olduğunu belirten Sargut, Schimmel'in kendisine “ruhumun annesi” olarak hitap ettiğini belirtiyor. Carl Ernst Tasavvufta Kadın Sempozyumu'nda bu konuya değinerek Schimmel'deki Ayverdi'yi, Schimmel'in ağzından aktarıyor: “Annemarie Schimmel, hatıratında şöyle yazmıştır: Türkiye'de ikinci kalışmada, yeni arkadaşlar, Türk kültürünün başka bir kısmına, Türk tasavvufunun en iyi geleneklerine ulaşmama yardım ettiler. Üst üste

akademisyen, asker ve gazeteciyle gerçekleştirdiği sohbetleri *Mülakatlar* adını verdiği kitabında topluyor. Bu sohbetlerde çoğunlukla Ayverdi'nin, romanlarında aktarmaya çalıştığı tasavvuf anlayışı üzerine odaklanmaktadır.⁴⁹⁰

Tahirü'l-Mevlevî'nin ve Ken'an Rifaî'nin münevver çevreyi kendilerine doğru çekişlerindeki bu ortaklık, günümüzde Sargut ve Artıran'ın seküler çevreyi kendilerine çekişlerinin tarihi arka planını oluşturması açısından önemlidir. Dolayısıyla tohumları 1930'larda atılmış bir hareketin günümüzde izdüşümlerinin yaşadığını söylemek mümkün görünmektedir.

Ken'an Rifaî'nin "avcı" olarak nitelendirilişi, Sargut'un, sohbetlerinde kullandığı dilin özelliklerinde kendini göstermektedir. Kimya mühendisi olan ve kimya öğretmenliğinden emekli olan Sargut'un, tasavvuf ve kimyanın ortak özellikler taşıdığını belirttiğini ve tasavvuf sohbetlerinde kimya ilminden yararlandığı gözlenmiştir. Muhammed İkbâl ve Ken'an Rifaî'nin bilim ve din dengesini dile getirişleri, Sargut'un sohbet ve röportajlarında kimya ilmini tasavvuf ilmi ile buluşturma çabasında devam eder görünmektedir.

Muhammed İkbâl'in hayatını değiştiren isimlerden biri olduğunu söyleyen Cemâlînr Sargut Mevlânâ âşığı olan İkbâl'in *Esrar ve Rumuz* adlı eserinin "Kömür ve Elmas" bölümünden çok etkilendiğini belirterek şöyle söylüyor.

Elmas ile kömürün aynı madde olduğunu biliyor musunuz? İki de saf karbon ve birbirinden farkı yok. Birisi toprak altında o kadar çok acı çekmiş ki sıcaktan ve basınçtan yüzeyi değişmiş ve parlak hâle gelmiş. Pakistanlı mutasavvıf Muhammed İkbâl ikisini konuşturmuş, kömür diyor ki: "Sen benimle aynısın da niye bu kadar güzelsin?" Elmas cevap veriyor: "Çok acı çektim. Sonra kömür "Ben nasıl güzelleşirim" diye soruyor. Elmas "Yan

gecelelerini sessiz meditasyonla geçiren başarılı iş adamları vardı ve mutasavvıflar ve yazarlar arasında önde gelen bir isim olan Sâmiha Ayverdi vardı, geleneksel hayatın yüceltiildiği pek çok kitap ve makalenin yazarı. Onun evinde Osmanlı Türkiye'sinin kültürüyle tanıştım, ayrıca o ve ailesi İslâmî güzel sanatların ve özellikle hattın sonsuz güzelliğine gözlerimi açtılar. Boğazın üzerinde gökyüzü gül bulutlarıyla kaplıymış gibi görünürken, uzun ve akıcı cümlelerle yaptığı sohbetlerini dinlemeyi çok sevdim. Birkaç hafta önce, Mart 1993'te, narin ellerini son defa öptüğümünden üç gün sonra, Ramazan Bayramı arifesinde öteki dünyaya göç etti."Carl Ernst, *Tasavvuf ve Kadın Sempozyumu*, İstanbul, 16. Aralık. 2005.

⁴⁹⁰ Sâmiha Ayverdi, *Mülakatlar*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, s. 11.

kardeşim. Isı ver, işe yara, güzelleşirsin,” diyor. Bütün tabiat tasavvufun hakikatini anlatmak üzere var.⁴⁹¹

Allah ve peygamber ilişkisini kimya bilimindeki asit-baz dengesini kullanarak anlatmaktadır Sargut. “Araya peygamberimizi koymadan Allah’a yaklaşırsan asit gibi yakıcı olur; sadece peygambere yönelirsen o da baz gibidir, yine yakar. Ama ikisini de kullanırsan asit-baz dengesini kurarsın; aynı yaşam için en gerekli olan su ve tuz gibi.⁴⁹² Peygamber vasıtasıyla Allah’a varılacağını bilimsel bir dille anlattığını gördüğümüz Sargut, aynı dili mürşit varlığının sebebini anlatmak içinde kullanmaktadır:

Mesela kimyadaki periyodik cetvel kadar tasavvuf anlatan bir şey olamaz. Periyodik cetvelde 8A grubu vardır. Son yörüngelerini sekize tamamladıkları için onlar mürşit elementlerdir. Hiçbir elementle birleşmeye ihtiyaçları yok. Diğer bütün gruplar, onlara benzemek için artı ya da eksi olurlar. İnsanlar gibi. Artı ya da eksi olduklarında benzerler mi? Hayır.⁴⁹³

Sargut, mürşit tanımını yine kimya ilmini kullanarak şu şekilde yapmaktadır: “Mürşit bir katalizör gibidir. Tepkimeyi başlatır, tepkimeden hiç değişmeden çıkar; ama tepkimeye girenler değişir.”⁴⁹⁴

Atom denen şey her an hareket hâlinindedir ve her şey atomlardan oluşur. Ne enteresandır ki ortada bir pozitif enerji vardır; civarındaki negatif enerjiler, o pozitifin etrafında dönerler. Fakat elips şeklinde bir yörünge olduğu için mecburen iki başa geldiğinde “Hu” diye ortaya eğilirler. Vücudun içindeki her atom pozitif enerjiye, Allah’ın cemel sıfatına “hu” diyorsa ağızla “Allah yok” demek ne kadar abes ve yanlış bir şey oluyor.⁴⁹⁵

Sargut’un “Hu” zikrini “elips şeklinde bir yörünge olduğu için mecburen iki başa geldiğinde hu diye ortaya eğilirler” biçiminde fizik ilmi içinde izahı, bilim ve dini buluşturulma, daha doğrusu aslında bir olduklarını gösterme çabasındandır. Nitekim Sargut “Bilim ve dinin artık aynı şeyi söylediğinin anlaşıldığı, bilimin kemale erdiği çok şanslı bir dönemdeyiz” demekte ve bu cümlesini sohbetlerinde sıkça tekrarlamaktadır. Sargut’un kimya mühendisi olması dolayısıyla doğa bilimlerinin argümanlarını

⁴⁹¹ Gülben Ergen’in Cemâlnur Sargut ile Röportajı, Hürriyet Gazatesi, 21. Haziran. 2016

⁴⁹² Katılımcı Gözlem. Cemâlnur Sargut, Tasavvuf Sohbetleri, Kazım Karabekir Kültür Merkezi, Şubat 2016.

⁴⁹³ Gülben Ergen’in Cemâlnur Sargut ile Röportajı, Hürriyet Gazetesini, 21. Haziran. 2016

⁴⁹⁴ Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, Mayıs 2013.

⁴⁹⁵ Beyaz TV, Cemâlnur Sargut ile Aşk’a Yolculuk Programı, 4. Kasım.2 012.

kullanmaya olan eğilimi, seküler bir dil görünümü⁴⁹⁶ oluşturmanın önemli bir etkenidir. Sargut'un bilim dilini kullanıyor olması müritleri tarafından nasıl yorumlanmaktadır?

Cemâlnur Hoca'm kimya öğretmeni olması dolayısıyla bazen bu ilimden örnekler veriyor ki bu beni çok etkiliyor. Yani din ayrı, bilim ayrı değil onun sohbetlerinde. Eskiden dindar olacaksam bilimden uzaklaşacağım, gibi bir endişem olurdu. Artık bu ikisi ben de buluştu, birlendi de denebilir. (DG,7).

Ben üniversite sınavlarına da çalışmaya başlayınca kimya öğretmeni diye ders almaya başlıyorum Cemâlnur Abla'dan. Ondan sonra da ders sırasında böyle manevi konular üzerinde de sorgulama başlıyor. Mühendisim ben, dine uzakken Cemâlnur Abla'nın anlatımları sayesinde çok anlar hâle geldim, yani daha doğrusu her istediğim soruyu sorup bunlara doyun cevaplar almaya başladım. Ve böylece her defasında her sohbet beni daha da şey yaptı, yani sohbe gitmem lazım şeklinde hissettim.(OGG, 3, 4).

Seküler bir dil oluşturmada ikinci bir etken, her iki kadın mürşidin de sohbetlerinde, Doğu ve Batı felsefecilerine atıfta bulunmalarıdır. Gerek Sargut gerek Artıran'ın, tasavvuf sohbetlerinde eski Yunan filozoflarına yer vermeleri, din ve felsefeyi buluşturan İşraki⁴⁹⁷ ekolün etkisi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Artıran'ın mürşidi sertarik mesnevihan Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun* isimli bir kitap yazmıştır ve bu kitapta ikisinin benzer yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Şefik Can, Mevlânâ'nın Eflatun'dan yararlandığı gibi bir savla yola çıkmasa da Eflâtun ve Aristo gibi büyük Yunan filozoflarına ait eserlerin, Abbasiler Devri'nde Arapçaya tercüme edilmiş olduğunu belirterek bunun olasılığını dile getirmeye çalışmaktadır.⁴⁹⁸

Şefik Can Mevlânâ ve Eflâtun karşılaştırmasını şu cümlelerle belirtmektedir:

Gerek Eflâtun gerekse Mevlânâ, her ikisi de şu yaşadığımız hayatın bir evveliyatı olduğunu ifade etmiştir. Her ikisi de bizler dünyaya gelmeden evvel ruhlarımızın, Eflâtun'un "ideler âlemi", "misal" yahut "örnekler

⁴⁹⁶Günümüzde popüler olan "dövme" yaptırma işlemi İslami olarak caiz değildir ve yaptırılmasının günah olduğu yönünde sünnete dayanarak görüş bildirilir. Sargut, örneğin bu konuda da bilim ve din dengesini yine kurmaya çalışan bir anlatım gerçekleştirirken şöyle bir açıklama getiriyor. "Bir arkadaşım uzman tıp doktoru nöroterapi yapıyor. O diyor ki, vücuttaki bütün yaralar, vücudun enerjisini kendine çekiyor ve bu yüzden vücut doğru dürüst işlemiyormuş. Ameliyat yaraları mesela. Ama en kötüsü hangisi biliyor musunuz? Dövmeler! Lütfen çocuklarımıza yaptırmayalım, bir zehir o. Tamamen negatif enerji. Peygamberimizin 'Vücutlarınızı dağlamayın' deyişinin manası budur." Cemâlnur Sargut, Tasavvuf Sohbetleri, Kazım Karabekir Kültür Merkezi, Nisan 2016.

⁴⁹⁷Eflatun'dan gelen, İskenderiye'de Plotinus tarafından Yeni Eflatunculuk şekline sokulan, eski İran ve Mısır felsefesiyle de yakın ilişki içinde bulunan İşrakiye Farabi ve İbni Sina'da etkilerini gördüğümüz bir akımdır. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015, s. 205.

⁴⁹⁸Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2009, s. 18.

âlemi”; Mevlânâ'nınsa “ruh âlemi” dediği başka bir âlemde yaşadığı kanaatini benimsemişlerdir. Eflâtun: “Bilmek, sadece evvelce bilinen şeyleri hatırlamaktır.” demektedir.⁴⁹⁹

Sargut, Eflâtun ve Mevlânâ benzerliğini vurgulayan Şefik Can Hoca'nın paralelinde, sohbetlerinde şu ifadelere yer vermektedir: “Eflâtun'un dediği gibi burası gölgelerden ibaret, biz gölge oyuncularız. Henüz İslami ilmin oluşmadığı bir devirde, Eflâtun'un kendi devri içerisinde insan-ı kâmil di.” Tıpkı Eflâtun gibi Konfüçyüs'ün de kendi döneminin büyük bir mutasavvıfı olduğunu dile getiren Sargut şöyle demektedir: “Biz Çin'de kürsü kurduğumuzda, kürsüyü birlikte kurduğumuz, dünyanın en büyük Konfüçyüs uzmanı olan profesör Tu, ‘Çin’e bir din gelirse bu İslam olabilir.’ demişti. Çünkü Konfüçyüze en yakın olan din İslam’dır.”⁵⁰⁰ Ken'an Rifaî'nin annesi Meşküre'nin, ona açtırdığı bir Konfüçyüs defteri olduğunu belirten Sargut bu sebeple, “Biz Çin'de İslam sempozyumu yaptık ve Ken'an Rifaî'nin Konfüçyüs anlayışını anlatmaya çalıştık”⁵⁰¹ demektedir.

Keza, Hayat Nur Artıran, sohbet ve kitaplarında eski Yunan filozoflarına değinmekte, hatta Mevlânâ ile Epiktetos'u karşılaştırmaktadır. Epiktetos'un, iki bin yıl önce esir bir köleyken ıstırap ve ihtiraslarına yenik düşmeyerek ruh özgürlüğünün⁵⁰² doruk noktasına çıktığını belirten Artıran, düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir: “Tüm dünyada Hak âşıklarının sultanı olarak yâd edilen, ruhu özgür bedeni özgür Hz. Mevlânâ Celaledin-i Rumi ve kendisinden asırlarca evvel bir köle olarak yaşayan filozof Epiktetos, aynı duygu ve düşünceler içerisinde, ‘Özgür olabilmek, her istediğini istediğin zaman yapabilmek değil, kendini çeşitli maddi zevk ve ihtirasların esaretinden kurtarabilmektir’ demişlerdir.”⁵⁰³

Erol Güngör Batı dünyasında akla verilen önem karşısında anti entelektüel bir cereyan ortaya çıktığını ve örneğin Schopenhauer'ın bu konudaki öncülerden biri olduğunu belirtiyor.⁵⁰⁴ Erol Güngör'ün bu düşüncesine paralel biçimde Sargut

⁴⁹⁹ Mesnevî-i Şerif' in dördüncü cildinde, 3628 nolu beyit aktaran Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, s. 18.

⁵⁰⁰ Sargut, Cemâlnur. *Allah'ıma Sefere Çıktım*, s. 185.

⁵⁰¹ Ramet Kapısı: Uluslararası Ken'an Er Rifaî Sempozyumu, 29-31. Mayıs. 2015.

⁵⁰² Hayat Nur Artıran, *Herkes Seni Terk Etse, Aşk Terk Etmez*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 23.

⁵⁰³ Artıran, a. g.e., s.27.

⁵⁰⁴ Erol Güngör, *İslam Tasavvufu Meseleleri*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1982, s. 212.

sohbetlerinde Schopenhauer'dan alıntılar yapmaktadır: “Schopenhauer diyor ki: ‘İnsan iradedir.’ Çok doğru. Demek ki çaba ne kadar mühim çocuklar!”⁵⁰⁵

Müritler bilim ve felsefenin tasavvufu buluştuğu bu anlatım biçimi konusunda ne düşünmekte? Bu durumun, mürşitlerin iki kadın mürşide yönelmelerinde bir etkisi var mıdır? Görüşülen müritlerin görüşleri şu şekildedir:

Biz de şöyle bir algı vardı: Bu din işlerine fazla girdin mi yobazlaşırsın. O yüzden dozunda bırak! O doz da işte bayramdan bayrama. Ama baktım başı açık bir hanım, benim dilimden konuşuyor, bilimsel şeyler anlatıyor, sonra Platon diyor, Schopenhauer diyor, Goethe diyor. Yani Batı’yı da biliyor, onun güzelini doğrusunu alıyor sırtını dönmemiş. Namaz kılın diyor, beş vakit diyor, oruç, zikir, umre. Enteresan çok! Görmediğimiz bir şeydi! Fakat buna ihtiyaç varmış. (KG, 56 yaş, kadın, serbest meslek)

Yani dili çok sade geliyor bana hocamın. Ama yine de ilk dersleri çok anlamıyordum. Tasavvufi kelimler⁵⁰⁶ geçiyordu. Birkaç ayda alıştım Eşim uzak duruyordu sohbetten, jeoloji mühendisidir. Anlamam ben o işlerden der. Bir gün geldi hocam Allah’ın celalini ve cemalini kinetik enerjiyle karşılaştırarak anlatıyor. Şaşırdı eşim. Mürit değildir, ama sempati duydu hocama. Arada bir geliyor artık, bu bile çok önemli bir şey. (48 yaşında kadın, serbest meslek)

İki kadın mürşidin seküler bir dil oluşturmalarında, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe okumasını tavsiye etmek, ibadetler sırasında duaları Türkçe olarak okumak gibi bir tercihleri ve yönlendirme yapmaları söz konusu mudur? Atatürk inkılâplarına saygı çerçevesinin sınırlarını koruyan bu kadın mürşitler, Cumhuriyet Türkiye’sinde bir dönem uygulanan Türkçe ezan konusunda ve Cemal Kutay’ın bu konudaki düşünceleri hususunda ne düşünmekte? Kutay, ilk bölümde de değindiğimiz üzere *Atatürk’ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbadet* adlı bir kitap yazmıştır ve şöyle demektedir:

⁵⁰⁵ Katılımcı Gözlem. Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, Nisan 2014.

⁵⁰⁶Sargut’un tasavvuf sohbetlerinde bazı tasavvuf terimleri yoğunlukla kullanılmaktadır. Örneğin levh-i mahfuz, ayan-ı sabite, ahadiyet, vahdet-i vücud gibi tasavvuf ilmi ile yeni buluşanların anlamakta zorluk çekeceği terimler geçmektedir. Özellikle Sargut’un İbn Arabî’nin *Füsusul Hikem* kitabını şerh ettiği Pazar günü halka açık dersleri tasavvufi kavramlar açısından yeni gelenler için oldukça zorlayıcıdır.

Müritlerin ilgili kitapları okuduktan sonra, sohbetleri daha rahat takip ettikleri görülmüştür. Hayat Nur Artıran da benzer bir biçimde sohbetlerinde tasavvufi kavram ve terimleri kullanmaktadır. Ancak görece daha sade ve ilk gelenler açısından daha anlaşılır bir sunum yapmaya gayret ettiği gözlemlenmiştir. Sargut ve Artıran’ın din ve bilim dengesini kurmaya yönelik bir dil kullanmalarının yanında, seküler kesimi tasavvuf terimlerini ve kavramlarını öğrenmeye teşvik edici bir gayretleri de vardır demek gerekir.

Elinizi şakağımıza getirin ve düşünün: Martin Luther çıkıp da tüm Hristiyan dünyası için Latince tekelinin zincirlerini kırmayı, Ortaçağ kapanıp Rönesans açılır ve bugünkü Batı medeniyeti kurulabilir miydi? Aslında İslamiyet bir Martin Luther King'e ihtiyaç duymaktadır; yani dünyadaki tüm Müslümanların kendi ana dilleriyle kulluk edebilme özgürlüklerine sahip olma hakkına.

“İslamiyet'in böyle bir Rönesans'a ihtiyacı var mıdır?” sorusuna binaen Sargut, derinlemesine görüşmede şöyle demiştir:

Bu görüşe katıyen katılmıyorum. İslamiyet'in bir Rönesans'a ihtiyacı yoktur. Kur'an-ı Kerim her dönem ve devirde geçerlidir, kendisi bu bakımdan bir mucizedir zaten. Türkçe ezan da yanlış bir uygulamadır. İbadetlerimizi Arapça yapalım, ama Türkçe manasını bilelim tabii ki, burası da çok mühim, fakat Arapçasını terk etmeyelim; Kur'an, Arapça olarak bizatihi bir şifa kaynağıdır. Ben sohbetlerimde “Evde Arapça Kur'an açın, evde yankılsın, evi temizlesin,” dememin sebebi budur. (DG, 1).

Hayat Nur Artıran aynı soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Müslüman'ın, Rönesans'a ihtiyacı yoktur. Müslümanlıkta yapılabilecek her şey, Efendimizle yapılmıştır. Müslümanlığın sadece bir tek şeye ihtiyacı vardır, o da Peygamber Efendimizi gerçek manada anlamaktır” (DG,15). Sargut ve Artıran'ın müritleri de ibadetlerin orijinal dillerinde, Arapça olarak yapılması taraftarıdır. Görüşülen müritlerin tamamı, ibadetlerini Arapça olarak yaptıklarını belirtmekte, bunu yanı sıra okudukları ya da dile getirdikleri Arapça ifadelerin Türkçe manasını öğrenmeye özen gösterdiklerini vurgulamaktadırlar. Artıran'ın bir müridi şöyle demektedir: “Her şeyin orijinali en güzel hâlidir. Ezanı, Bilal-i Habeşî nasıl okuduysa biz de öyle okumalıyız; ezanın ne demek olduğunu bildikten sonra Türkçe okunmasının bir anlamı yoktur diye düşünüyorum. Kuran'ı okurum, merak ettiğimde Türkçesini de okurum tabii.” (DG,16). Kuran-ı Kerim'i Arapça olarak dinlemenin ve okumanın manevi bir tesiri olduğunu belirten diğer bir mürit, düşüncelerini şu şekilde dile getiriyor: “Kendim Arapça bilmediğim hâlde, ezanı daha ziyade Arapçasından dinlemek isterim. Çünkü Arapça, Kur'an lisanıdır ve bundan ötürü ruhlara akan tesiri bambaşkadır diye hissederim. Peygamber Efendimizin konuştuğu lisandır.” (DG,17).

Görülüyor ki seküler bir dil kullanımıyla kastedilen, ibadet dili olarak Türkçeyi kullanmak değil, bilim ve din dengesinde kurulmuş bir anlatım dilidir. Bununla birlikte, Kuran-ı Kerim'de verilmek istenen mesaj nedir, daha doğru bir ifade ile Kur'an'ın

“öz”ü nedir, sorunsalından hareketle ayetlerin meallerini okumanın müritler için önemli olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle elli yaş üstü müritler Kur’an’ı Türkçe okuma konusundaki yönlendirmesi sebebi ile Yaşar Nuri Öztürk’ü anmışlar ve kendilerini henüz otuzlu yaşlarda iken Kur’an-ı Kerim ile buluşturan Öztürk’e müteşekkir olduklarını dile getirmişlerdir. Dolayısı ile seküler çevreyi seksenli yıllarda Kur’an’ı ana dilde okumaya sevk eden Öztürk’ün bugün Sargut ve Artıran’ın gördüğü ilgide payı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Kur’an’ı anlama çabasında çıkılan bu yolculukta müritlerin yolu, onu “öz”ünden yakaladığını düşündükleri bir Sûfi’yle kesişmiştir. Bu Sûfi, Mevlânâ Cellaledin-i Rumi’dir. Bu sebeple, iki kadın mürşide yönelimde Mevlânâ öğretisinin etkisini anlamaya çalışacağız.

3.2.3. Mevlânâ’nın Birleştirici Yapısı ve Medya Kullanımı

Genel olarak dünyada din ya da kutsala geri dönüş olduğunun kabulü paralelinde Mevlânâ ve onun eserlerine de yoğun bir ilginin bulunduğunu söylemek mümkündür. Özellikle ABD’de en çok satan kitaplar arasında Mevlânâ’nın eserlerinin olması ve bu kitapların *Rumi Meditasyon* adıyla çok kabul görmesi⁵⁰⁷ dikkat çekici bir durum olarak varlığını koruyor. Bu durumu Mevlânâ üzerinden kurgulanan bir pazarlama stratejisinin sonucu olarak görenler olduğu gibi konuya modernizmin anlam kaybına bir panzehir oluşu yönünden yaklaşan ve yönelişin sebeplerini bizatihi Mevlânâ öğretisinin içkin özelliklerinde arayanlar da mevcuttur. “Bu mana (Mesnevî), güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar bütün dünyayı kaplayacaktır. Hiçbir mahfil veya meclis olmayacak ki orada bu sözler okunmuş olmasın. Hatta o dereceye kadar ki, mabetlerde, zevk ve safa yerlerinde okunacak, bütün milletler bu sözlerle süslenecek ve onlardan faydalanacaktır.”⁵⁰⁸ Ahmet Eflaki’nin 1300’lü yıllarda kaleme aldığı bu sözlerin bir kehanet olarak gerçekleşmiş olması mümkün müdür? Bunu söylemek için henüz erken olmakla birlikte, Mevlânâ ve onun yarattığı etkinin görmezden gelinmeyeceği aşikardır.

“Modern insanın anlam arayışına katkıda bulunacak olan tasavvufur ve ruhani olana ihtiyaç arttıkça İslam tasavvufunun modern dünyadaki rolü daha iyi

⁵⁰⁷ Nevzat Tarhan, *Mesnevi Terapi*, İstanbul, Tima Yayınları, 2013, s. 11.

⁵⁰⁸ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, 2006, s. 354.

kavranacaktır”⁵⁰⁹ diyen Mahmud Erol Kılıç, Mevlânâ'nın bu noktada belirginleşen bir rolü üstlenmesi ve evrenselleşmesi konusundaki görüşlerini şu şekilde ifade ediyor:

Amerika'dan Japonya'ya binlerce insan, Konya'ya gelip türbesini ziyaret ediyor. Kendilerine, “Ne buldun da buraya geliyorsun?” diye sordüğümüzde “Mevlânâ bana gerçek kimliğimi, özümü gösterdi. Geri kalan her şey bana sıfatları gösterdi. Mesela sen bir İngiliz'sin,” dedi. “Bir kadınsın veya erkeksin,” dedi. “Mezhebin şu, sosyal sınıfın şu,” dedi. “Mevlânâ dışında hiç kimse bana özümde olandan haber vermedi.” diyorlar.⁵¹⁰

Dünya insanını bir cezbe noktası oluşturarak kendine çeken Hz. Mevlânâ, Mevlânâ'ya atfedilen –gerçekte Mevlânâ'ya ait olmayan- “Ne olursan ol gel”⁵¹¹ cümlesiyle de gönüllere seslenen bir çağrı gibidir. Böyle genel bir etkiye sahip olan bir çağrının, araştırdığımız grup ve Sargut ile Artıran'ın kendi mürşitlerinin⁵¹² Mesnevi şerhlerini okudukları sohbetler üzerindeki etkilerine değinmek gerekmektedir. Modernizmin yarattığı anlam kaybının ve Türkiye özelinde deneyimlenen Batılılaşma sürecinin “dini hayat” bağlamında, bireylerin yaşam dünyalarında oluşturduğu erozyonun telafisinde Mevlânâ'nın tasavvufi yorumlarının gücünün etkisi nedir? Nurettin Topçu, yıllar öncesinde tam da bu noktadan konuya yaklaşarak bir merhem ya

⁵⁰⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Ayrılmaya Değil, Birleştirmeye Geldik*, Sufi Kitap, İstanbul, 2015, s. 53.

⁵¹⁰ Mahmud Erol Kılıç, *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 76.

Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Örgütü UNESCO'nun 2007 yılını Hz. Mevlânâ'nın doğumunun 800. yıldönümü münasebetiyle Dünya Mevlânâ Yılı ilan etmiştir. Mevlânâ'nın bir cazibe noktası hâline gelişinde musiki ve semanın her milletten insanı kaynaştırabilir etkisini Konya'da katıldığım Uluslararası Sempozyum'da gözlemek mümkündür. Nitekim gördüğüm, İsrail'den katılan akademisyen bir kadın Mevlevîliğe gönül verişini şöyle anlatıyordu: “Benim yaşadığım topraklarda biz Allah kelimesinden korkarız. Çünkü ne zaman “Allah” dense bir patlama olur, birilerinin canı yanar, hep böyle gördük. Ama ben bir gün bir ilahi dinledim, içinde “Allah” kelimesi de vardı, müzikle çok güzel bir uyumla “Allah” diyorlardı. Sonra kalkıp sema etmeye başladılar. “Allah” diyor ve ahenkle dönüyorlardı. Ağlamaya başladım ve anladım ki Allah kelimesi aslında hepimizi birleştiren o teklik! Her dinde adı farklı olsa da o aynı! Ve böylece ben İslam'la ilgili önyargılarımdan kurtuldum. Artık ben de ilahiler söylüyor ve Allah diyebiliyorum.”

⁵¹¹ Bu cümlelerin gerçek anlamda Ebu Said Ebu'l Hayr isimli bir büyük Sûfi'ye ait olduğunu belirten Kılıç, mana olarak hem Mevlânâ hem de bütün Sûfilere yakışsa da cümlelerin hiçbir yazılı metinde bulunmadığını belirtmektedir. Bkz. Kılıç, *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar*, s. 99.

⁵¹² Topçu, Tahiru'l-Mevlevî'nin *Şerhu'l-Mesnevi* isimli eserine yazmış olduğu “Tasavvufun Merhaleleri ve Mevlânâ” isimli yazısında, “Mevlânâ'nın dini tecrübeyi bütün derinliğiyle yapmış bir mutasavvıf olduğunu düşünmek, onu gerçek çehresi ile tanımak olacaktır.” demek suretiyle Mevlânâ'yı dini tecrübeyi her yönüyle yaşamış bir mutasavvıf olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Ona göre Mevlânâ'yı bu şekilde ifade etmek, onun hakkında, efradını cami ve ağyarını mani bir tanım olmaktadır. Bkz. Hüseyin Karaman, “Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 16, 2009, s. 13.

Sargut, Ken'an Rifai'nin, Hz. Mevlânâ'nın “Hem bir ayağımla meşrepte sabitim hem diğer ayağımla bütün mezheplerle beraberim” yaklaşımını benimsediğini ve bu yolda davranan bir mürşit olduğunu belirtmekte, Mesnevi sohbetlerinde mürşidi Ken'an Rifai'nin “Mesnevi” şerhini okumaktadır. Keza Hayat Nur Artıran da mürşidi Sertarik Mesnevihan Şefik Can'ın Mesnevi şerhini okumak suretiyle Mesnevi sohbetlerini gerçekleştirmektedir.

da panzehir olarak Mevlânâ'nın önemine dikkat çekmektedir. Topçu, durumu şöyle vurgular: “Yüzyılların katmerlendirdiği bir skolastik düşünüşten sonra Batı taklitçiliğinin açtığı hüsrân çukuruna yuvarlandığımız bir devirde kültürümüzün çıkış noktası Mevlânâ olmalıdır.”⁵¹³

Dinin statik ve dinamik⁵¹⁴yönden ayrımına giden ve statik yönü “kalıp” dinamik yönü olaraksa “öz”ünü ifade eden Topçu'nun, Mevlânâ'nın “öz”e yönelik çağrısıyla “kendi içinde” Allah'ı bulan bireyin hürleşeceğini ve ideal insanı oluşturacağını belirten satırları, “kimliğin yeniden inşası” sürecinde Mesnevi sohbetlerini takip edenler açısından Mevlânâ'nın önemini vurgulamaktadır. Nitekim Artıran'ın müritlerinden birinin görüşleri şu şekildedir. “Hayatımda görünürde değişen bir şey yok, fakat özde her şey değişti. İslam dininin hakikatini anlamaya ve daha önemlisi yaşamaya çalışmak ve bunu Mevlevîlik gibi narin ve naif bir yolu katederek yapabilmek hayatıma anlam kazandırdı.” (DG,18).

“Her taraftan insanlığımızı kuşatan bu karanlıktan bir aydınlığa çıkmak ihtiyacındayız. Bu aydınlığı, belki de insanlık tarihinde benzeri görülmemiş şekilde, Mevlânâ'da bulacağız.”⁵¹⁵ diyen Topçu'nun, Mevlânâ'ya yüklediği anlam ile araştırdığımız dini grubun yüklediği anlam paralellik arz eder görünmektedir. *Mesnevi Terapi* adlı bir kitap yazarak bu konuda yapılan bilimsel çalışmalara değinen Nevzat Tarhan, son yıllarda önemi keşfedilen “duygusal zekâ”⁵¹⁶kavramının, Mevlânâ'nın bilimsel karşılığı olarak kabul edilmesi gerektiğini savunuyor.⁵¹⁷ Duygusal zekâ kavramıyla Mevlânâ arasında “öz-bilinç” denilen, kendini tanıma ve “öz- yönetim” kavramları⁵¹⁸ aracılığıyla bağlantı kuran Tarhan, “kişinin ancak kendisini

⁵¹³ Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 113-114.

⁵¹⁴Bergson'un dinamik din ve statik din ayrımından etkilenmiştir Topçu: “Dinamik din mistisizm esasına dayanır. Gerçek mistisizm müstesna bir hâl ve az bulunan bir cevherdir. Çünkü tam bir mistisizm, hareket, yaratıcılık ve aşktır. Bu ise Hıristiyanlık ve İslâm dinine has bir durumdur... Mistisizmin gayesi, aşk içinde kâinatta birlik yaratmaktır. Ancak mistik temas, Allah'la birleşen insan iradesi, insanlar arasında evrensel aşkı yaratmaya kabiliyetlidir.” biçimindeki ifadelerinden de etkilenen Topçu, Batı mistisizmini içselleştirmiştir. Bkz. Muhammet İrgat, *Nurettin Topçu'da İrade kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir, 2011, s. 61.

⁵¹⁵ Topçu, a. g. e., s. 114.

⁵¹⁶Kişinin kendi duygularını, ihtiyaçlarını, hedeflerini tanıması, tercihlerini yapabilmesi ve sahip olduğu şahsi gücünün ve kaynaklarının farkında olması, duygu ve düşüncelerini kontrol ederek yönlendirmesi ve kişinin başka insanların duygularını, ihtiyaçlarını, kaygılarını anlayabilmesi, kendini onların yerine koyabilmesi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Zarife Akkoç, *Duygusal Zekâ*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2007, s. 2.

⁵¹⁷Tarhan, a. g. e., s. 29.

⁵¹⁸Tarhan, a. g. e., s. 29.

tanıyabildikten sonra kendini yönetebileceğini”⁵¹⁹ yaklaşımıyla kitabında Mesnevi hikâyelerinin bu konudaki aktif rolünü analiz yoluna gidiyor. Psikoterapide “halk terapisi” (bibliyoterapi)⁵²⁰ adı verilen bir teknik kanalıyla kişinin hikâyeler üstünden kendini ve olayları analiz etmesinin, bu yolla da zihinsel bir dönüşüm geçirmesinin sağlandığını belirten Tarhan, Mesnevi’de anlatılan hikâyelerin tedavi etme işlevi olduğunu belirtmektedir. Tarhan’ın, Mesnevi hikâyelerine bilimsel açıdan bu yaklaşımı, görüşme yapılan kişilerin bu hikâyeleri şifa verici ve tedavi edici bulduklarını söylemeleriyle bağdaşmaktadır. Sargut’un II. halka müritlerinden iki görüşmecinin yaklaşımı şu şekilde satırlara dökülmektedir: “Dinleye dinleye bir yumuşaklık geldi kalbime. Sorsanız hangi hikâyeye, diye, tam şudur diyemem. Sanki hepsi bir bütün; sıkıntımı aldı, şifa oldu bana” (DG,9).

İnsanları beğenmediğimden kolay öfkeleniyordum, kendimi kusursuz bulmasam da çoğundan akıllı zannediyordum. Ben anladım ki meğer kendimi tanımamışım. Oysa bu bir kibirmiş. Mesnevi’de hikâyeler kanalıyla Cüz-i ve külli akıl kavramlarını öğrenince, vay be, dedim “Sen kimsin oğlum? Kimsin sen?” Haddimi bildirdiler sanki bana. Yaşlı çalgıcı hikâyesi var, hani Hz. Ömer’le görüştüğü bilirsiniz, çok etkilenmişimdir. Öfkeli yapımı yenmek kolay değil, ama onunla mücadele ediyorum en azından, bu büyük bir şey benim için. (KG, 38 yaş,erkek)

Artıran’ın müritlerinden biriye şöyle demiştir: “Yirmi beş yaşlarındayken ciddi bir depresyon geçirdim. Bu depresyon bendenizi hayatın anlamını sorgulamaya itti. Bu konuda araştırmalar yapmaya başlayınca İslam Tasavvufu ve Mevlevîlikle tanışmış oldum.” (DG,22).

Topçu’nun yıllar öncesinde, “Biz, din yayımında ve öğretiminde, ahlâk dersinde, çocuk terbiyesinde Mevlânâ kültürünün en sağlam temel olacağına inanıyoruz”⁵²¹ sözünün, günümüzde yeniden canlanışının sinyallerini veren bu yaklaşımlar, Tarhan’ın ifadesiyle “bilgi çağı”ndan “bilgelik çağı”na⁵²² geçişin imkânlarını Mevlânâ öğretisinde arayan yeni bir metodolojiyi sunmaktadır.

Bilgi çağını, bilgelik çağına dönüştürürken Mevlânâ öğretisi, müthiş bir bilgi bankasıdır. İnsanlığın Mevlânâ’nın düşünce ve duygu donanımına ihtiyacı var. Bu, denizde derinlere dalmak için özel dalış kıyafetleri giymeye benzer.

⁵¹⁹ Tarhan, a. g. e., s. 29.

⁵²⁰ Tarhan, a. g. e., s. 45.

⁵²¹ Topçu, a. g. e., s. 114.

⁵²² Tarhan, a. g. e., s. 18.

İnsanın manevi olarak gelişebilmesi için onunla ilgili bir donanıma sahip olması gerekir. Ancak o şekilde derinlere dalabilir ve insana ait hazineler keşfedebiliriz.⁵²³

Mevlânâ'nın dilinin kaotik, içine kapanık, önyargılı, kusur bulucu, ayrıştırıcı çatıştırıcı, “öteki” ile bir arada bulunmaktan ve iletişim kurmaktan uzaklaştırıcı olmaktan ziyade sevgi, sempati, empati, hoşgörü ve estetikle yoğrulduğunu⁵²⁴ belirten Özköse, herkesi bir araya getiren bu dilin yanı sıra Mevlânâ'nın, insanlara şeriatı, kulluk görevlerini sıralamaktan önce, “var ediliş hikmetleri”ni hatırlatmakta olduğunu altını çizmektedir.⁵²⁵ Bu konuya bir parantez açan Kılıç, “Özden haber veriyor olması, maddeyi tamamıyla inkar ettiği anlamına gelmez. Onun için her zaman esas olan özdür sonra madde gelir”⁵²⁶diyerek vaktiyle Topçu'nun girdiği savunmayı⁵²⁷sürdürmeye çalıştığını belirtmek gerekir. Mesnevi'nin neden “Dinle,” diyerek başladığı sorusuna cevaben Sargut, Mesnevi'ye yönelik eleştirileri de dikkate alarak şöyle demektedir:

Neden? Çünkü “Oku,” diye başlayan bir kitabı anlatacak. Dinle, Kuran'ı dinle. Okunanı dinle. Nerden dinle? Neyden. Ney kim? Oyulmuş acılarla, sıkıntılarla oyulmuş. Ondan sonra artık kendine ait hiçbir sesi kalmamış. Üfleyenin sesini veriyor. Yani peygamber, yani kendi sesi yok. Ondan dinle diyor, peygamberden dinle. Anlatabiliyor muyum?

⁵²³ Tarhan, a. g. e., s. 21.

⁵²⁴ Şaban Özköse, *Dünyada Mevlânâ Etkisi*, İstanbul, Yediveren Yayınları, 2014, s. 30.

⁵²⁵ Özköse, a. g. e., s. 30.

⁵²⁶ Mahmud Erol Kılıç, *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 77.

⁵²⁷ Mevlânâ'nın “öz” e yönelik bu yaklaşımının İslam ve şeriatın bağımsız olarak algılanmasına sebep olduğunu ve bundan dolayı eleştirildiğini belirten Topçu, Mevlânâ'yı anlatma çabasında bu konuda da mücadele verilmesi gereğinin altını çiziyor. Bkz. İrgat, *Nurettin Topçu'da İrade Kavramı*, Doktora Tezi, DEÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 2011.

Tahir-ül Mevlvî. Mesnevi Şerhi'nde, “Dinin aslı ve esası şeriatdır; çünkü ona dayanır. Şeriatın esası tarikattır; çünkü şeriat öğrenmek, tarikat ise yapmaktır. Tarikatın esas maksadı ise hakikattir, hakikate ermektir. Mesnevi bu üç esasın üçünden de bahsetmektedir.” diyerek Mesnevi ve şeriat bağlantısını göstermektedir. Özköse, *Dünyada Mevlânâ Etkisi*, s. 26.

Bunu yanı sıra Şefik Can, Mevlânâ'yla ilgili yanlış anlaşılmanın yapılan bazı çevirilerden kaynaklandığını belirttiği görülmektedir. “Hz. Mevlânâ'nın bu konuda yanlış anlaşılmasının çok önemli sebeplerinden biri de, Hz. Pîr'in eserlerine başka görüş ve düşüncede olan bazı şairlerin şiirlerinin karıştırılmış olmasıdır. Midhat Bahari Hazretleri, İran ediplerinden Hidayet Han'ın *Divân-ı Şemsü'l Hakâyık* adlı eserini üç cilt hâlinde dilimize tercüme etmiştir. Bu tercüme Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Bu üç ciltlik tercümede, Hz. Mevlânâ'ya ait olmayan birçok şiir vardır. Bu şiirler birtakım Şîi ve İsmailiye mezhebinde olan şairlerin şiirleridir. Ne yazık ki şiirlerin bir ayıklama yapılmadan dilimize çevrilmesi yurdumuzda Hz. Mevlânâ'nın yanlış tanınmasına sebep olmaktadır.” Bkz. Şefik Can, *Divân-ı Kebîr*, a. g. e., s. 5.

Şefik Can Mevlânâ'nın İslamiyet'in dışında, başka bir mezhepte ve mezhepte algılanmasından duyduğu rahatsızlığı şu şekilde dile getirmektedir: “Ne yaparsa yap, her şeyi hoş gören Allah'ın kabul etmediği, Peygamberimizin uygun bulmadığı şeyleri sanki Mevlânâ hoş görüyor, kabul ediyor. Olur mu öyle şey? Mevlânâ ‘Yaşadığım müddetçe Kuran'ın kuluyum, Peygamber Efendimizin bastığı yerin toprağıyım.’ demiştir. Bu rubaiyi kimse okumuyor.” Şefik Can ile Röportaj, Zaman Gazetesi, 25. Ocak.2005.

Bir önceki bölümde, Sargut ve Artıran'ın müritlerinin şeriata riayet ettiklerini, şeriattan bağımsız bir tasavvuf anlayışını yanlış bulduklarını belirtmiştik. Ancak Mevlânâ'nın ilk etapta “öz”e yönelik çağrısının, özellikle seküler kesimde cezbedici bir unsur olduğunu da kabule yanaşmak gerekir. Nitekim Sargut'un II. halka müritlerinden bir kadın şöyle demektedir: “Mevlânâ ile anladım ki hoşgörü var dinimizde. Şimdi artık ben de dikkat ediyorum mesela saçıma başıma camiye girdiğimde, ama işte önce o güzelliği anladım da sonra şeriata önemini anladım.” (KG, 38 yaş, kadın, öğretim görevlisi).

Artıran'ın bir müridiyse şöyle demektedir:

Mevlevîlik “aşk” yolunu tercih eder. Mevlevîlik, hayatımda birçok şeyin değişmesini sağladı. Öncelikle kendimi keşfetmeye, kendimi tanımaya başladım. Mevlevîlik, insana hayatı bir gelin edası ve hevesiyle yaşamak gerektiğini öğretiyor. İnsana edebi ve her hâliyle dünyada zarif ve nahif bir şekilde yaşamak gerektiğini öğretiyor. Mesela şimdi her hâlime dikkat etmeye çalışıyorum. Her şeyin canlı olduğu idrakiyle yaşamaya çalışıyorum. Kısaca, hayatı bir misafir gibi yaşamaya çalışıyorum. (DG,27).

Özköse'nin, Mevlânâ'nın kişiye hatırlattığını vurguladığı “var ediliş hikmetleri”, Nevzat Tarhan'ın kullandığı psikoloji literatüründe Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisindeki “kendini gerçekleştirme” ile buluşurken varoluş sorgulamasına ve anlam arayışına giren bireylerin bu arayış yolculuğunda Mevlânâ'yı buluşunun izahı, Artıran'ın müridi tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “Mevlânâ'nın, sadece düşünsel süreçleri değil, bu süreçlerin ötesindeki gönüle ve ruha ait çok daha derin süreçleri içerdiğini ve bu bağlamda ‘Nereden ve niçin geldik, neden buradayız, nereye ve niçin gidiyoruz?’ gibi çok temel sorulara cevap verdiğini düşünüyorum.” (DG,24).

Bu anlamda herkesi kendine çekişini, “Pergel gibiyiz; bir ayağımız şeriatta sağlamca durur, diğer ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır.” sözleriyle dile getiren Mevlânâ, İslami şeriaten uzaklaşmadan “öz”e dönüş ve gönüllere girişinin izahını bu cümlelerle bizzat yapmaktadır. “Yetmiş iki millet kendi sırrını bizden dinler. Biz, bir perdeyle yüzlerce ses çıkaran bir ney gibiyiz.” sözüyle işaret ettiği üzere Mevlânâ, Özköse'ye göre evrensel bir dinsel-ruhsal dil geliştirmiştir.⁵²⁸

⁵²⁸Özköse, a. g. e., s. 30.

23-24. Ocak. 2015 tarihlerinde Konya’da, Konya Büyükşehir Belediyesi’nin Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği ile birlikte düzenlediği Mesnevihan Şefik Can’ın 10. Vuslat Yıldönümü Anma Etkinlikleri’ne katılmıştır. Konuşmacılardan biri olan İsviçreli Mevlevî şeyhi Hüseyin Peter Cuntz, Doğu-Batı kültürleri arasındaki çatışmayı aşmanın mümkün olduğunu ilk kez, Şefik Can kendisine *Mesnevi*’den beyitler okuduğunda fark ettiğini belirtmiştir.⁵²⁹ Batılı toplumlara İslam’ı anlatmanın güç olduğunu, ancak Mevlânâ sayesinde bunun başarılabilceğini vurgulayan Cuntz, “Batılı algılama biçimimi geliştirip, gözlerimi İslam’ın evrenselliğine açma konusunda Şefik Can Hoca’mdan yardım aldım. İslam dışı olup da İslam’ı anlamak isteyenler için Mevlânâ çok iyi bir köprüdür, bunu herkese anlatmalıyız.”⁵³⁰ demiştir. Beykoz’daki Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği’ni H. Nur Artıran’ın daveti ile her yıl ziyaret eden Hüseyin Peter Cuntz ve onun müritlerinin, katılımcı gözlem notlarına yansıyan ritüelleri şu şekildedir:

Dergâh’ın bu Pazar günü konukları İsviçre Mevlevî şeyhi Hüseyin Peter Cuntz ve onun müritleriydi. Öğle yemeği sonrası İsviçreli Mevlevîler sema yapmak üzere divanda yerlerini aldılar. Otuzlu ve altmışlı yaşlarda İsviçreli kadınlar ve erkekler aynı anda sema ettiler. Sema sonrası, Peter Cuntz, “Huu”diyerek zikri başlattı. Artıran ve Cuntz’un müritlerinden oluşan yaklaşık elli kişi salonda “Huuu” diyerek başlarını sağa ve sola çevirmek suretiyle kendilerinden geçiyorlardı. On dakika süren zikrin ardından müritler, sıraya girerek aynı anda birbirlerinin ellerini öptükleri selamlaşmayı gerçekleştirdiler. Bu selamlaşma sırasında kimileri ağlıyordu.⁵³¹

Bu kendine çekişte Mevlânâ öğretisinin içkin değerleri rol oynasa da gerek Türkiye’de gerekse dünyada bu seviyede yaygınlaşmasında medya ve internet kullanımının etkisi yadsınamaz. Genel olarak din ve kutsalın yaygınlaşması bağlamında teknolojinin nimetlerinden çokça yararlanan günümüz iletişim çağında, “din ve medya” ya da “din ve internet” kavramlarının artık yan yana getirildiğini görüyoruz. Dolayısıyla dinsel alanda, medya ve internet kullanımı, çağdaş din sosyolojisi çalışmalarında dikkate alınması gereken bir unsur olarak göze çarpıyor.

⁵²⁹ Bkz. Görsel 12 ve Görsel 13.

⁵³⁰ Katılımcı Gözlem. Mesnevihan Şefik Can’ın 10. Vuslat Yıldönümü Anma Etkinlikleri, Konya, 23-24. Ocak. 2015.

⁵³¹ Katılımcı Gözlem, Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği, Mart 2015.

Din sosyolojisi araştırmalarında medyanın önemli bir parametre olduğunu ve araştırmalarda dikkate alınması gereğini savunan Hoover, “Din ve Medya” isimli makalesinde, Madrid treninin bombalanması, 2005’te Londra metrosunun bombalanması ve özellikle 11 Eylöl olayları neticesinde din meselelerinin medyanın gündemine taşındığını belirtmektedir. Son yıllarda artan din ve medya ilişkisine yönelik sosyal analizlerin varlığına işaret eden Hoover, bunun sebebinin, medya aracılı dini sosyal bir ortamın ortaya çıkmasını tasarlamaya olanak tanıyan eğilimlerin artışı olduğunu söylüyor.⁵³²

Stephen Warner, medya kanalıyla elde edinilen dini bilgilerin yeni bir paradigmaya yol ağtığını belirtmektedir. Bu paradigmanın, değişiminin temeli, “atfedilen din”den, “elde edilmiş din”e doğru bir yönelimdir. “Dini konularda ‘otonomi’ olarak isimlendirilen bu durum, arayış ve sorgulama olarak nitelendirilen bir inanç duyarlılığına yol açtı ve bu da bireyin ellerinde daha fazla özgürlüğün olması anlamına geliyordu.”⁵³³ Din ve medya ilişkisi kadar, din ve internet ilişkisi de din araştırmalarında önemli parametrelerden biri konumunda görünüyor. Gary R. Bunt “Din ve İnternet” adlı makalesinde, “farklın unsurları ve formları içerisinde internetin, bir dinin taraftarları tarafından temsil etme, ağ oluşturma ve bir propaganda aracı olarak kullanılmasıyla, dinler iğerin dönüştürücü bir potansiyele sahip olduğunu” belirtmektedir.⁵³⁴

İki kadın mutasavvıfın medya ve internet kullanımının, takip edilmelerinde ne derece etkili olduğu, araştırma sorularından biri olarak tezde yerini aldığından, görüşmecilere bu konuda soru sorulmuştur. Sargut’un kendi ad ve soyadıyla açılmış bir web sitesi, Artıran’ın ise blog sayfası bulunmaktadır. Sargut, Beyaz TV’de “Aşk’a Yolculuk”; Artıran, Cine 5’te “Ab-ı Hayat” programında üç yıla yakın süre haftalık yayın yapmışlar, bu programların videoları, Youtube üzerinden yayınlanmışlardır. Ayrıca çeşitli kanallardan aldıkları davet üstüne çıktıkları programların video kayıtları da Youtube’a yüklenmiştir. Sargut’un gerek Altıuzade Kùltür Merkezi’nde gerekse Kazım Karabekir Kùltür Merkezi’nde geręekleřtirdiđi Mesnevi ve Tasavvuf sohbetleri

⁵³² Peter Clarke, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*. (çev. İ.Çapçioğlu), Ankara, İmge Kitabevi, 2012, s. 166.

⁵³³ Clarke, *a. g. e.*, s. 162.

⁵³⁴ Peter Clarke, *a. g. e.*, s. 176.

hem canlı olarak Nefes Yayınevi internet sitesinden hem de sonrasında yayınlanan videoları, Youtube üzerinden izlenebilmektedir. Artıran'ın Ben Ötesi Derneği ve Türk Edebiyat Vakfı'nda gerçekleştirdiği halka açık sohbetlerinin ise canlı yayını yoktur; ancak Youtube kayıtları bulunmaktadır. Sargut'un tüm sohbetleri sadece video olarak değil, aynı zamanda 2016 yılından itibaren I-Clouds uygulamasıyla sesli olarak dinlenebilir hâle getirilmiştir. Bunun yanı sıra yazdığı kitaplar, bir müridine ait olan Nefes Yayınevi kanalıyla yayımlanmakta ve tüm pazarlama faaliyetleri, bu yayınevi tarafından gerçekleştirilmektedir. Sargut'un ayrıca sosyal medyada yer aldığı bir Facebook⁵³⁵ hesabı da bulunmaktadır. Dolayısıyla Sargut'un, Artıran'a kıyasla internet ve medya kullanımının daha aktif olduğu ve bu alanda profesyonel çalışan bir ekibinin bulunduğunu belirtmek gerekir.

Sargut ve Artıran ile yollarının buluşmasında medyanın rolü üzerine müritlerce verilen cevapların bazıları şu şekildedir:

Kendi manevi arayışlarım neticesinde tanıştım. Özellikle tasavvuf ve Mevlevîlik konusunda araştırmalar yaparken internette Hayat Nur Artıran Hanımefendi'nin Mesnevi sohbetleriyle ilgili bir haber gördüm. Sonrasında bu sohbetlere iştirak etmeye başlayınca Mevlevîlikle tanışmış oldum. (DG,18).

İnternet kullanımında, öncesinde Sargut'la tanışıklığı olan, fakat mekânsal uzaklık sebebiyle sohbetlere internetten katılan I. halka müritler de vardır. “Ama daha sonra ben yurt dışına gittim, bir onyediyedi sene yurt dışında kaldım. Ama orda bile, işte o zamanlar Skype'tan İbni Arabî, Füsûsü'l Hikem dersleri⁵³⁶ vardı, onlara bağlanıyorduk.” (OGG, 3, 2).

Sargut ve Artıran ile yazdıkları kitaplar veya imza günleri vesilesiyle tanışanlar da vardır.

AVM'de geziyorum, baktım bir kalabalık var. Yanaştım Cemâlnur Sargut kitap imzalıyor. Televizyonda görüyordum, bir sempati vardı zaten.

⁵³⁵ Cemâlnur Sargut'un Facebook sayfasından tüm faaliyetlerin tarihleri, güncellemeler, fotoğraf ve videolar yayınlanmaktadır. Kendisine yapılan yorumları da buradan takip edebilmek mümkündür.

⁵³⁶Sargut, pazar günleri İbn Arabî'nin Füsûs-ul Hikem kitabını şerh etmekte ve bu dersi Altunizade Kültür Merkezi'nde vermektedir. 2009- 2014 yılları arasında neredeyse her pazar gerçekleşen bu sohbetler Sargut'un yoğunluğu sebebiyle gittikçe ayda bir ya da iki ayda bir gerçekleşmeye başlamıştır. Pazar günü olması sebebiyle bu sohbetlerde erkek mürit ya da muhibbanların, salonun %30-40'ını oluşturduğu gözlenmiştir.

Hemen aldım kitabını, imza kuyruğuna girdim. İşte o sıcaklık gönülden gönüle, nasıl denir, o oluştu. Sonrasında hep sohbetlerimdeyim. Mürit miyim dersenez, ben diyemem ki, mürid olmak kolay değil. Layık olayım inşallah mürit olmaya. (KG, 46 yaş, kadın, serbest meslek).

“Modernite ile ‘kendi benini’ mükemmelleştirmeye çalışırken geleneksel doktrinlerden ve dini kurumlardan uzaklaşan birey için dini geleneksel sınırların dışında araştırabilmesi ve bulabilmesi, medya araçlarını dini araştırmalarda önemli bir etken hâline getirmektedir⁵³⁷” diyen Hoover’a paralel bir biçimde bir mürit şöyle demektedir:

İnternette pek çok hocanın sohbeti var. Çoğunun web sitesi var. Ama bizim gibi seküler kültür içinde yetişmiş insanlar çok seçici ya da ne bileyim, tedirgin diyeyim, kimseye ayıp olmasın. İlla İslami bir kimlik arayışıyla yola çıkmadım, kendimle, hayatla olan derdimi düzeltebilir miyim diye kısacası bir huzur için çıktım yola. Ve hiç ummadığım bir durumdu Cemâlnur Hoca’yla karşılaşmak televizyonda. Çölde bir vaha gibi oldu benim için. (DG,9).

Sargut ve Artıran’ın müritlerinin çoğunluğunun kadınlardan oluştuğu düşünülürse medya kullanımının kadınlar üzerindeki etkisinin varlığı, kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Örneğin Sargut, 2013-2014 arası Gülben Ergen’in kadın kuşağı programlarına katılmış ve her Cuma dönüşümlü olarak ana akım bir kanalda izleyiciyle buluşmuştur. Kendisine bu program kanalıyla ulaşan ikinci halka bir müridi şöyle demektedir: “Baktım, Gülben’in programını cuma günleri sabırsızlıkla bekliyorum. Öyle çekmiş beni kendine ve ne kadar ihtiyacım varmış da haberim yok. Hocanın sohbetleri İstanbul’un öbür ucunda. Fakat gönül isteyince bütün engeller, zorluklar kalkıyor. Üç yıla yakındır buradayım.” (KG, 54 yaş, kadın, emekli)

Sonuç olarak, medya ve internet kullanımının, Sargut ve Artıran’ın sohbetlerine gelinmesinde önemli rol oynadığı görülmüştür. Ancak Sargut’un müritlerinde bu durum daha belirgindir. Bunun sebebi, hem Sargut’un medya ve interneti daha aktif kullanması hem de II. halka müritlerin büyük çoğunluğunun bu vasıta ile sohbele geliyor oluşlarıdır. İhvan olarak adlandırdığımız I. halka müritler ise daha çok eş, akraba, komşuluk ya da ihvandan birinin tanıştırması aracılığıyla sohbele katıldığı gözlenmiştir

Bir önceki bölümde, Atacan’ın “ara form” işlevi gören Cerrahî tarikatının “sosyal güvenlik” mekanizması olarak oynadığı role ve bu tarikata mensup kişilerin

⁵³⁷ Clarke, *Din Sosyolojisi*, s. 321.

Mevlevî ve Rifaîlerin aksine nasıl alt, orta ve orta üst tabakada yayılım gösterdiklerine değinmiştik. Bu bölümdeyse günümüzde değışim gösteren bir duruma, yani seküler çevrenin orta ve orta üst tabakasının, bir zamanlar elit kesimin tarikatları olan Mevlevîlik ve Rifaîlik arasında nasıl yayıldığını anlatmaya, bunun sebeplerini Sargut ve Artıran müritleri özelinde analiz etmeye çalıştık. Türkiye’de seküler kesimin geçirdiğı bu durumun yeni araştırmalara konu olması gerektiğı muhakkaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF GELENEĞİNDE CEMÂLNUR SARGUT VE H. NUR ARTIRAN'IN KONUMU

4.1. TASAVVUFTA KADIN: Genel Bir Bakış

Bütün İslami ilimlerin olduğu gibi tasavvufun da en önemli kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Kur'an-ı Kerim'de erkek veya kadın iman edip salih amel işleyenlerin mükâfatlandırılacağı üzerinde durulmuş, hadîs-i şeriflerde de değerlendirmelerin “surete değil de kalbe ve amele” göre yapılacağı vurgulanmış, erkeklik veya kadınlık değer ölçütü olarak görülmemiştir.⁵³⁸ Bu sebeple, tasavvufta kadın genel olarak oldukça değerli bir konumda olmakla beraber, farklı görüş bildiren zahid ve sufilerin varlığı da bir gerçektir. Yine de bu durum istisnai olarak görülmektedir ve yorum farkının mutasavvıfların kadını “nefis” ile nitelendirilmesinden kaynaklandığı yönünde yaklaşımlar mevcuttur. Tasavvufta kadının duygunun ve nefsin, erkeğin ise aklın sembolü olarak düşünüldüğünü görmekteyiz.⁵³⁹ Dolayısı ile tasavvufta kadın “nefis” ve “dünya” ile özdeşleştirilip kaçılması gereken bir “dünya süsü” olarak görülebilmektedir.⁵⁴⁰ Schimmel'in yaklaşımına göre, Arapça'da “dişil” bir kelime olarak kullanılan nefis, nefsi-i emmare'den dolayı olumsuz bir anlam taşımakta ve nefsi doyurmak nasıl mümkün değilse, kadını da doyurmanın mümkün olmadığı yargısına götürebilmektedir.⁵⁴¹ Nitekim Gazali, “Kadın nefse benzer, yularını gevşek tutarsan serkeşleşir, seni ardından sürükler, sıkı tutarsan ona sahip olursun” demektedir. Nefis, dişî ve anne, akıl ile yüce ruh ise eril ve babadır.⁵⁴²

⁵³⁸ N.Vildan Güloğlu, *Tasavvufta Kadın*, İstanbul, Nun Yayıncılık, 2011, s. 103.

⁵³⁹ Celaleddin Çelebi, “Hz.Mevlânâ'nın Eserlerinde Hoşgörü ve Sevgi ile Yaratılan Kadın Konusuna Sosyal Açıdan Genel Bir Bakış”, Ankara, Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Hoşgörü Yılında Mevlânâ Sempozyum Kitabı, 1995, ss. 155.

⁵⁴⁰ Hülya Küçük, “Tasavvufta Kadın”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 7, Konya, 1997, ss. 390.

⁵⁴¹ Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, (çev. Ö. E. Akbulut), İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 24.

⁵⁴² Muhammed Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, II, (çev. Ahmed Serdaroglu), İstanbul, Bedir Yayınevi, 1985, s. 117 aktaran Nur Kıpçak, “Kadın Evliyaların Er/kek Olarak Anılması Üzerinde Tevhit Ve Mücerretliğin Etkisi: Rabia Adeviye Örneği”, *Electronic Turkish Studies*, C. 3, S. 9, 2014, ss. 885.

Örneğin Hasan el-Basri, “Kadınlara oturup kalkmayın, o Rabia bile olsa sen de onun Kur’ân hocası olsan dahi” deyişi ile kadınlara karşı dikkatli olunması yönünde bir görüş bildirmektedir.⁵⁴³ Oysa yine zühd döneminden bir başka zahid olan Bâyezîd-i Bistamî ise, Ahmed b. Hadraveyh’in eşi Fatma Hatun için “Kadın kıyafeti içinde er görmek isteyen Fatma’ya baksın” diyebilmekte ⁵⁴⁴ ve hatta “Benim pirim bir kadındır” ifadesi ile kadına verdiği değerin altını çizmektedir.⁵⁴⁵ Öte yandan Sühreverdi (ö.1234) kadını sabır konusu bağlamında değerlendirmektedir. O, Hz. Yunus’a misafirleri yanında hakaret eden hanımını kastederek, “Allah’ım! Ahirette bana vereceğin cezayı bu dünyada ver, diye dua ettim. Allah da bana bu kadını verdi” dediğini naklederek bu söze haklılık payı vermektedir.⁵⁴⁶

Bu görüş farklılıklarına binaen Schimmel’in vurguladığı nefis ve kadın konusuna bir açıklık getirmek ister biçimde Hülya Küçük şöyle demektedir.

Ancak, burada unutulmamalıdır ki nefsin sadece, emmare hali kötüdür ve mücahede ve riyazet yoluyla levvame, mülhime gibi mertebeleri kat etme imkânı her zaman mümkün olduğundan, mutlaka kötü olması gerekmez. Bu durumda, nefsin kadın suretinde görülmesinde ,kadının mutlak zemmi olabilecek bir malzeme yoktur. Aslında, tasavvufta kadının diğer İslami ilim dallarındakinden daha liberal bir statüde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.
⁵⁴⁷

Uludağ, bu görüş farklılıklarının çağlara, bölgelere, sufi düşünürlerin eğilimlerine ve bulunduğu tarikatlara göre de değiştiğini belirtmektedir.⁵⁴⁸ Keza Küçük, tasavvufta tek bir kadın imajından bahsetmenin doğru olmadığını, tasavvufun sübjektif yorumlara açık olmasının bunu imkansız kıldığını vurgulamaktadır.⁵⁴⁹

Paradoksal bir görünüm olsa da, kadın konusunda zahid ve sufilerin çoğunluğunun olumlu bir kadın portresi çizdiğini söylemek gerekir. Rabiâtü’l-Adeviyye, Rabia eş Şamiye, Cafer-i Sadık’ın kızı Aişe, Nisaburlu Fatıma’nın zühd döneminde çok önemli bir konuma sahip oldukları görülmektedir. Rabiâtül

⁵⁴³ Feridettün Attâr, *Tezkiratü’l-Evliya*, (haz. Süleyman Uludağ), Semerkand Yayınları, 2013, s. 37.

⁵⁴⁴ Attar, a. g. e., s. 349.

⁵⁴⁵ Attar, a. g. e., s. 179.

⁵⁴⁶ Ömer Yılmaz, “Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:13, 2012, ss.54.

⁵⁴⁷ Hülya Küçük, “Anne Nur El-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrûn’-n-Nisa Bint Rüstem’e: Muhyuddin İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”. *Sufi Journal of Scientific & Academic Research*, 2009, Sayı:23, ss.194.

⁵⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006, s. 8.

⁵⁴⁹ Küçük, “Tasavvufta Kadın” ss. 390.

Adeviyye'nin Süfyan es-Sevri ile sabaha kadar yalnız oturup sohbet etmesi,⁵⁵⁰ Ahmed er-Rifaî'nin (ö.1183) kadın-erkek beraber zikre müsamaha göstermeleri, zikir cemaatinde hazır bulunan kadınlara baktığı hatırlatılan Evhadüddin Kirmani (ö. 1237), İbrahim Nasrabadi (ö. 977) gibi bazı sufilerin “Kadınlarla birlikte olduğum aklımdan bile geçmiyor” demeleri gibi ferdi tutumlar hep eleştirilmiştir.⁵⁵¹ Örneğin Feridettün Attar (ö. 1221), kadın ve erkek ayrımının tasavvufta yeri olmadığı görüşüne paralel olarak “Kadın veli erkek veliden küçüktür” denilemeyeceğini belirtmektedir.⁵⁵²

Hasan Basri diyor ki: Tam yirmi dört saat Rabia ile birlikte olduk, tarikat ve hakikat üzerine konuştuk. Bu süre içinde ne benim aklıma erkek olduğum, ne de onun hatırına kadın olduğu geldi. Meclis bitip ayrılma zamanı geldiğinde, onu ihlaslı olarak ama kendimi iflas etmiş olarak buldum.⁵⁵³

Ebû Abdurrahman es Sülemî'nin *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât* adlı eseri, tasavvuf sahasındaki kadınları sergilemesi yönüyle önemlidir. Eser, hanım sufilerin tasavvufta katkılarını, tasavvufun bir kadın kabında aldığı şekli ve tasavvufta kadına verilen değeri göstermektedir.⁵⁵⁴ Sülemî kitabında şu anekdota yer vermektedir: “Zünnûn Mısrî'ye ‘Gördüklerinin en yücesi kimdir?’ diye sorulduğunda o, ‘Mekke’de yaşayan, kendine Fâtıma Nîsâbüriyye denilen kadından daha yüce bir kimse görmedim’ cevabını vermiştir.⁵⁵⁵

Sufilerin ulularından sayılan nice muteber şahsiyetlerin ziyaret edip nasihatlarını dinledikleri, dualarını talep ettikleri hanımlar olmuştur. “Mesala Süfyan-ı Sevri, Râbia Adeviyye'yi ziyaret eder ve bazı meseleleri ona sorardı. Onun görüşlerine itimat eder, nasihat ve duasına önem verirdi” demektedir Sülemî.⁵⁵⁶

Sülemî⁵⁵⁷ kitabını Sufi kadınlara adanmıştır ve Cornell bunun sebebini, erken dönem kadın sufilerin öğretisinde; ilahi bir rehberden beslenen kişinin yaptıklarının

⁵⁵⁰ Gülsüm Acar, *Tarikatlarda Kadının Konumuna Sosyolojik Bir Bakış, Mevlevîlik ve Bektaşîlik Açısından Bir Değerlendirme*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2009, s. 36.

⁵⁵¹ Acar, a. g. e., s. 36.

⁵⁵² Attar, a. g. e., s. 72.

⁵⁵³ Uludağ, a. g. e., s. 101.

⁵⁵⁴ Vildan Güloğlu, *Tasavvufta Kadın ve Ebu Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidati's-Sufiyyat Adlı Eseri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2007, s. 1.

⁵⁵⁵ Güloğlu, a. g. e., s. 29.

⁵⁵⁶ Güloğlu, a. g. e., s. 34.

⁵⁵⁷ Ebu Abdurrahman, Es- Sülemî olarak bilinir. Dedesi dönemin büyük şeyhlerindedir. Hadis dinlemiş, onu rivayet ve isnad etmiştir. Sülemî'nin mezhebi, Bağdat'ta sufilerin şeyhi büyük sufi Ebu'l -Kasım el

evrensel olması sebebiyle artık cinsiyetine bakılmaksızın, tüm insanlık için bir rehber olarak seçilmesini göstermektedir.⁵⁵⁸ Bunun yanı sıra, Sülemlî, sufi kadınların toplumsal statüsü⁵⁵⁹ bakımından edindikleri farklı konuma değinmektedir. Sufî kadınlar, mesleki görevleri olmadığı halde müritlerine hizmet ederek normalde toplumsal hayatta kısıtlı konumdan kendilerini özgürleştiriyorlardı. Erken Hristiyanlık ve ortaçağ dönemi İslamiyetinde, Allah'a kendini adamanın -kulluğun- anlamı kendine tutsak olmaktan ya da herhangi bir insana tutsak olmaktan özgürleşmek anlamına geliyordu. Efendisine hizmet etmek kendine hizmeti içeriyordu.⁵⁶⁰

Kulluk yolunda olmanın en büyük avantajı, kadınlara toplum tarafından empoze edilen kısıtlamalara karşı kadınları özgürleştirmesidir. Tanrının hizmetçisi olarak sufi kadınlar onlarla aynı spirüel yolculuğa çıkmayan diğer sıradan kadın topluluklarından ayrılırlar. Seçtikleri bağımsız hayatın içinde ruhsal gelişim yolunda kariyer yapan sufi kadınlar, sufi olmayan hemcinslerinin erişemeyeceği bir entelektüel gelişime ulaşırlar, erkekler onlara refakat etmeden seyahat edebilirler ve onlara eğitim verebilirler.⁵⁶¹

Tarikatlarda kadının yeri ve konumu bağlamında konuya daha yakından bakıldığında, özellikle Bektaşilikte kadının çok önemli fonksiyonuna sahip olduğu görülmektedir. Bektaşî tarikatında tarikatın ikinci piri sayılan Balım Sultan (ö.1517) başta olmak üzere Fatma Bacı (Kadıncık Ana) ve Amine Hatun en tanınmış kimselerdir. 13.yy 'da Ahi Evren tarafından kurulan Ahilik teşkilatının kadın kolu niteliğindeki

Cüneyd'in mezhebinin devamı sayılır. Bkz. Ebu Abdurrahman Es Sülemlî, *Kendilerini İbadete Adayan Sufî Kadınlar*, (çev. Ali Akay), İstanbul, Harf Yayınevi, 2012, s. 18-19.

⁵⁵⁸ Rkia Elaroui Cornell, "Sufi Women's Spirituality: Theology Of Servitude", *Voices of Islam*, V. 1-5, 2006, s. 6.

⁵⁵⁹ Bu durum günümüzde de devam etmektedir. Prof. Dr. Anna Bigelow, kuzey Hindistan'da yaptığı araştırmada Müslüman Hintliler için türbe ziyaretlerinin ne kadar önemli olduğu ve bu türbelerin bakımlarında çalışan kadınların edindiği statüyü ortaya koymaktadır. Ataerki toplum düzeninde kadına yüklenen sabır, hoşgörü ve takva, dergâh içerisinde aynı rolü yüklenen kadını manevi hayatın temsilcisi olması sebebiyle güç ve otoritenin kaynağı haline getirmektedir.

Dergâhlardaki evkaf uygulamaları sayesinde kadınlar, topluma şahsi disiplinlerini, ailelerinin sağlıklı bir yapıya sahip olması için ne kadar fedakar olduklarını ve Allah dostlarına olan inançlarını gösteriyor. Bu toplumlarda kadın halife, "chelas" ve "sevadar" olarak liderlik rolünü üstlenen kadınlar, evliyaya, onun hem nesebi, hem taşıyıcısı, hem de hizmetkarı olup hizmet etmekle otoriteyi ellerinde tutuyorlar. Takva ekonomisine göre, dergâhta geçer akçe benliksizlik, hizmet ve vermektir. Bu yüzden kadınlar bu tip özelliklerin kültürel değerleri tersine çevirip, onları güç ve kuvvet kaynağı özellikler haline getirmeye muktedirlerdi. Tasavvufi disiplinlerden gelen güç, ataerki kültürlerde kadının kazanmaya çalıştığı mantıkla çelişen ama doğru olan güce benzer. Bu yüzden kadın figürünün mutasavvıf geleneğinde merkezde oluşu ve ister istemez kazanmaya çalıştığı özelliklere kıymet veren vazifelerde bulunuşu şaşırtıcı değildir. Bkz. Anna Bigelow, "Evliya'nın Kadınları, Evliya Kadınlar", *Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu*, İstanbul, 16. Aralık.2005.

⁵⁶⁰ Cornell, a. g. m., s. 4.

⁵⁶¹ Cornell, a. g. m., s. 6.

“Bacıyan-ı Rum” veya “Anadolu Bacıları” Ahi Evren’in eşi Fatma Bacı (Kadıncık Ana) tarafından kurulmuş bir tarikattır. Fatma Bacı Hacı Bektaş Veli’nin gizli ilim ve kerametlerini gösterdiği bir şahsiyet olarak Bektaşî menkıbelerinde yad edilmektedir.⁵⁶²Melikoff, Kadıncık Ana’nın Hacı Bektaş Veli’nin manevi kızı - Veleatnameye göre manevi karısı - olduğunu, Abdal Musa ile bir tarikat kurduğunu ve bu tarikata Hacı Bektaş Tarikatı dendiğini belirtmektedir.⁵⁶³

Alevî-Bektaşî inancına göre Tanrı, herkese karşı eşit mesafede olup, ibadet herkese açıktır. Tanrı’nın karşısında insanlar, kadın ya da erkek değil “can” olarak bulunmaktadır. Bu nedenle, “Alevî-Bektaşîler, ibadetleri sırasında cins faktöründen soyunmuş-sıyrılmış olarak, bir üst bağlamda İnsan olarak meydana girerler. Bektaşîler’in ibadet yeri olan meydana girerken, erkeğin kişiliği ve kadının kişiliği meydana girmez, şeklinde vurgularlar.” İbadet esnasında insan, Tanrı’nın karşısındadır. Tanrı katında insan, zaten kendi bedeninden çıkıp ruh yani can olarak bulunmaktadır.⁵⁶⁴

Hacı Bektaş Veli, erkekle kadında ayrılık görmediği için her ikisine de “Can” demiştir ve bu adlandırma bugüne kadar yaşamış ve yerleşmiştir.⁵⁶⁵ Kadınlara eksik veya nakıs deyip, hor görenlere Bektaşî bacıları şu şekilde cevap vermektedir.

Ey erenler erler nasıl ersiniz

Söleyin sizinle devamız vardır

Bacılara niçin nakıs dersiniz

Bizim de Hz.Havva’mız vardır.⁵⁶⁶

Bütün semavi dinlerde kadının erkeğin bir parçasından yaratıldığı ifade edilmektedir ve bu ilk yaradılışında erkeğin bir parçası olarak var olan kadın, yine de erkekten ayrılmaksızın bütün insanların var olmalarına “ana” olarak sebep olmuştur.⁵⁶⁷

⁵⁶² Küçük, “Tasavvufta Kadın”, ss. 394.

⁵⁶³ <http://www.milliyet.com.tr/1998/05/27/entel/ent.html>

⁵⁶⁴ İbrahim Bahadır, “Alevî-Bektaşî İnancına Göre Kadın”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 32, 2004, s. 2.

⁵⁶⁵ Ali Sümer, *Hacı Bektaş Veli Aydınlığı*, İstanbul, Nadir Kitap, 2000, s. 179.

⁵⁶⁶ Sümer, a. g. e., s. 180.

Bacıyan-ı Rum Kadınları’ndan biri olana Haymana Ana’nın (Ertuğrul Gazi’nin annesi) Kadıncık Ana’dan eğitim aldıktan sonra Türkmen boylarında din ve ırk ayırmaksızın; yardımlaşma ve hizmet etme anlayışını yerleştirmeye çalıştığını, Osmanlı Devleti yönetiminde Haymana Ana’nın arka planda adaletli bir örgütlenmeyi teşvik edici bir rol oynadığını görüyoruz. Ancak fetihler ve savaş anlatımına odaklanan bir tarih yazım anlayışı içerisinde, kadınların oynadığı bu önemli rol ve verdikleri hizmetler günümüze yeterince aktarılamamıştır. Bkz. Trt Diyanet, “Haymana Ana” Belgeseli, 2015.

⁵⁶⁷ Çelebi, a. g. m., ss. 161.

Dolayısı ile evliyaları da doğuran ve onları da yetiştiren kadınlardır vurgusu ile yine bir Bacıyan-ı Rum nefesinde şöyle denmektedir.

Abes bir şey halk etmemiştir Hüda

Nakıslığı kabule etmeyiz asla

Bacılar büyüttü işte essela

Bu dünyaya gelmiş evliyalari⁵⁶⁸

Geçmişten günümüze, tarihsel bir süreklilik olarak devam eden ilk dönem tasavvuf hareketi ürünü olan Kadın derviş ve Kadın evliya kültürü Alevî inancında, kadına ilişkin değerlendirmelerde önemli bir rol oynamıştır. ⁵⁶⁹ “Alevî ve Bektaşilik de kadınlar, Ayn-i cem denen tarikat törenine beraber iştirak eder, muhabbet sofrasında, aynı koların göre dem görülen, yani rakı içilen sofraya beraber otururlar, beraber nefes okurlar, sema ederlerdi.”⁵⁷⁰

Keza Uşşakilik, Melamîlik ve Mevlevîlik tarikatlarında da kadınların aktif olarak tarikat ve tekke hayatına katıldıklarını söylemek mümkündür.⁵⁷¹ Vahdet-i vücud yaklaşımına kail olan sufilerin kadına yaklaşımlarında bir hayranlık bulunduğunu belirten Küçük, örneğin Molla Cami'nin kadın sufileri incelemeye aldığı kitabında kadının erkekten aşağı görmenin yanlışlığını vurguladığını belirtmektedir.⁵⁷² Mevlevîlik de ise kadının diğer tarikatlere nazaran daha ayrıcalıklı bir konumu olduğunu söyleyebiliriz. Zira kadınların şeyhlik makamına dahi yükselebildikleri⁵⁷³ tek tarikat olan Mevlevîlik, bir kadın soyundan yürütülen silsilesi ile de farklı bir konumda durmaktadır. Sultan Veled'in soyundan devam eden kanada “Çelebiler”, kızı Mutahhare Abide Hatun kolundan devam eden koluna ise “İnas Çelebileri” adı verilmektedir ki bu şekilde bir silsile hiçbir tarikatte yoktur.⁵⁷⁴

Görülüyor ki, birçok sufi, şehvet ve cinsiyeti bir yana bırakarak kadına sırf bir insan olarak bakabilmiştir.⁵⁷⁵ Schimmel, “Bilhassa bir sahada kadın tam bir eşitliğe

⁵⁶⁸ Sümer, a. g. e., s. 180.

⁵⁶⁹ Bahadır, a. g. m., s. 3.

⁵⁷⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 soruda Tasavvuf*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1985, s. 147.

⁵⁷¹ Yılmaz, a. g. m., s. 57.

⁵⁷² Küçük, a. g. m., ss. 397.

⁵⁷³ Küçük, a. g. m., ss. 397.

⁵⁷⁴ Küçük, a. g. m., ss. 397.

⁵⁷⁵ Uludag, a. g. e., s. 12.

haizdir. Bu saha, kemale ermiş bir kadın, her ne kadar “Allah Eri” olarak vasıflandırılrsa dahi, mistik sahadır” demektedir.⁵⁷⁶ İşte “er makamı” da diyebileceğimiz bu konum, kadın ve erkeği eşitleyen bir yaklaşımla tasavvufta “kadın”olgusunun İslami ekoller içinde farklı bir yere haiz olmasına sebebiyet vermektedir. Tasavvuf içinde kadının bu ayrıcalıklı yeri, Sargut ve Artıran’ın mürşitlik pozisyonunun meşruluk zemini midir? Tarikatlerde kadınlar ne şekilde görev alırlardı ve kadın şeyhler var mıydı şimdi bunu irdeleyeceğiz. Ancak öncelikle her iki kadın mürşidin, sohbetlerinde başat rolde oynayan Mevlânâ Celaleddin Rumi’nin ve Sargut’un üzerinde çalıştığı mutasavvıf İbn Arabî’nin kadına yaklaşımına bakacağız

4.1.1. İbn Arabî ve Mevlânâ’nın Kadına Bakışı

“Ancak sohbetinden faydalanılacak kişilerle oturmayı” altın bir kural olarak bilen ve uygulayan İbn-i Arabî, insanları kadın ve erkek oluşuna göre değil Allah’la olan ilişki ve yakınlığını dikkate alarak değerlendiren büyük bir sufidir.⁵⁷⁷ “Bana dünyadan üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve üçüncüsü olan namaz ise gözümün nuru kılındı”⁵⁷⁸ hadisi şerifinden hareketle burada “sevdim” yerine “sevdirdi” fiiline dikkat çeken İbn-i Arabî, bu sevginin Allah’ın hüküm ve iradesini yansıttığını söylemektedir. İbn Arabî’nin kadına yaklaşımını Hülya Küçük, şu şekilde anlatmaktadır.

O, Allah, erkek ve kadın üçlüsü arasında çok sıkı bir sevgi bağı olduğuna inanır: Allah, Âdem’i (yani erkeği) Kendi sûreti üzerine yaratmış, Âdem’den yarattığı Havva’yı (yani kadını) da Âdem’in (erkeğin) sûreti üzerine yaratmıştır. Bu demektir ki, Allah erkeğin, erkek de kadının “vatanı”dır. Aralarındaki sevgi de bundan kaynaklanmaktadır. Allah’ın sıfatlarının bir kısmı kadında, bir kısmı erkekte tecelli etmiştir ve ancak bu ikilinin birlikteliği anında Allah’ın sıfatlarının hepsini bir arada müşâhede etmek mümkündür. Bundan da öte, kadın, yaratılışın gerçekleştiği, rahim gibi bir organa sahiptir ve bu, kadının Allah’ın, yaratma sıfatının tecelligâhı olduğu manâsına gelir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Schimmel, a. g. e., s. 18.

⁵⁷⁷ Küçük, “Anne Nur El-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrûn’-n-Nisa Bint Rüstem’e: Muihiddin İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”, ss. 217.

⁵⁷⁸ Nesâî, İşretü’n-Nisâ’, 1; Ahmed İbn Hanbel, C. 3, ss.128 aktaran Küçük, “Anne Nur El-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrûn’-n-Nisa Bint Rüstem’e: Muihiddin İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”, ss. 285.

⁵⁷⁹ Küçük, “Anne Nur El-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrûn’-n-Nisa Bint Rüstem’e: Muihiddin İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”, ss. 196-197.

Ona göre, erkeğin kadına üstünlüğü varsa, bu, kadından önce yaratılmış olmasından ve dolayısıyla Allah'ı ondan önce bilmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁸⁰ Her erkekte bir dişilik, her dişide bir erkeklik gören İbn Arabî, insan olmaları sebebi ile kadın ve erkeğin eşit olduğunu söyleyerek kadınların insanlığının erkekten az olmadığını, erkeklerin insanlığının da kadınlardan daha fazla olmadığını belirtmiştir.⁵⁸¹

İbn Arabî' ye göre, kadın ve erkek, yeryüzünde Allah'ın halifeliği ve Kutb'luk dahi her şeyde eşittirler. Aslında, kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına göre, kadın önce erkek, sonra kadındır ve dolayısıyla kadın, kısmen erkek, kısmen kadındır.⁵⁸² İbni Arabi'nin kadın evliya olan Kordovalı Fatime bint Ibn el-Musenna ile tanıştığı ve 14 yıl onun hizmetinde çalıştığı bilinmektedir. Muhyiddin İbn Arabî, Hak dostu erkeklerin nesillerinden bahsettikten sonra, "Bu erkekler hakkında söylediklerimiz kadınları da kapsar, fakat erkeklere daha çok atıfta bulunulur" der. Birisi sordu: "Kaç tane "abdal" vardır?" Cevap verdi, "Kırk ruh vardır." "Niye kırk tane erkek demedin?" diye soruldu. Cevap verdi, "Çünkü onların aralarında kadınlar da var."⁵⁸³

İbn Arabî, kadının imam olup erkeklere namaz kıldırmasını caiz gören az sayıdaki İslam düşünüründen biridir. "Peygamberlik, imamlık ve önderliktir. Aslolan kadının imam olmasıdır, olmaz diyenlerin delil getirmeleri gerekir" demektedir.⁵⁸⁴ İbn Arabî, kadın- erkek arasındaki farkın az ve önemsiz olduğuna; var olan farkların da bazen erkeklere, bazen de kadınlara üstünlük kazandırdığına dolayısı ile bu farkların birbirini dengelediğine inanmaktadır.⁵⁸⁵ Uludağ bu konuda şöyle demektedir. "Bunu ortaya koymak için bütün hayal gücünü, yorumlama ve te'vil yapma yeteneğini ve bilgi imkanlarını sonuna kadar kullanır. Bu durum onun kadınlar hakkında ne kadar şefkatli, merhametli, muhabbetli, insafı, aynı zamanda da gerçekçi, akılcı ve adaletli olduğunu gösterir."⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ Avni Konuk, "Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi", (haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul, 1992, C. 4, ss. 339-352, aktaran Küçük, "Anne Nur El-Ensariyye'den Alime-i Hicaz Fahrûn'n-Nisa Bint Rüstem'e: Muhyiddin İbn Arabî'nin Çevresindeki Hanımlar", s. 23.

⁵⁸¹ Uludağ, a. g. e., s. 79.

⁵⁸² Küçük, "Anne Nur El-Ensariyye'den Alime-i Hicaz Fahrûn'n-Nisa Bint Rüstem'e: Muhyiddin İbn Arabî'nin Çevresindeki Hanımlar", ss. 196.

⁵⁸³ Carl W. Ernst, "Güzellik ve Maneviyattaki Kadın Unsuru", İstanbul, Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, 16. Aralık. 2005.

⁵⁸⁴ Futuhât, Kahire, 1986, X, s. 142 aktaran Uludağ, a. g. e., s. 80.

⁵⁸⁵ Uludağ, a. g. e., s. 82.

⁵⁸⁶ Uludağ, a. g. e., s. 82.

İbn Arabî'nin konuya yaklaşımı ana hatları ile böyledir ve Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin yaklaşımı da kendisi il paralellikler arz eder. Tıpkı İbn Arabî gibi kadının yaratma sıfatına haiz oluşunu Mesnevisinde şöyle belirtmektedir. “Kadın Hakk'ın nurudur, sadece sevgili değil, sanki haliktir, mahluk değil.”⁵⁸⁷ Mevlânâ'nın kadınlarla ünsiyetinin çok ileri seviyede olduğu görülmekte ve bu kadınların hem yüksek tabakaya mensup ailelerden hem de sıradan halk içinden olduğu bilinmektedir.⁵⁸⁸

Eflâki'nin *Menâkıb*'ında, ilk gruptakilerden bir kısmı ismen zikredilir. Bu eserde Mevlânâ hakkında birçok kadından rivayetler yer alır. Mevlânâ'nın asıl ilgi gösterdiği kadınların ise, halk tabakasından olduğunu görüyoruz. Onlar Mevlânâ'yı severler, toplantılar yapıp onu evlerine çağırırlardı. İrşad için onlara gider, gelince üstüne güller saçarlardı. Gölpınarlı'nın beyanına göre onunla birlikte sema ederlerdi.⁵⁸⁹

Eflaki'deki şu rivayette Mevlânâ'nın kadındaki insanlık cevherine saygı duyarak aldığı güzel sonucun örneğini görürüz: “O, insanların hakir gördüğü bir fahişe kadının ve maiyetindekilerin, kendisine saygı gösterisinde bulunmaları üzerine, onlara gönül alıcı sözler söyleyerek, tövbe edip düzgün bir hayata dönmelerini sağlamıştır.”⁵⁹⁰ Eflaki Dede'nin *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserinde, Mevlânâ'nın bu konuda ki görüşleri şu şekilde aktarılmaktadır. “Ne büyük pehlivanlar, ne de büyük pehlivanlar! Eğer siz bu yükleri, zahmetleri çekmemiş olsaydınız bu kadar nefsi-levvame ve emmareyi kim yenerdi! İffetli ve namuslu kadınların iffet ve namusları nasıl anlaşılırdı?”⁵⁹¹

Hz.Mevlânâ'nın bu sözlerini işiten devrin büyüklerinden biri: “Hz. Mevlânâ gibi bir büyük adamın, bir genelevin fahişeleri ile böyle ilgilenmesi ve

⁵⁸⁷ Ken'an Rifaî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2000, s. 346.

⁵⁸⁸ Mevlâna Celaleddin-i Rûmî Mesnevi'sinde şöyle demektedir.

"Kişi yiğitlikte Zaloğlu Rüstem bile olsa Hamza'dan bile ileri geçse yine hükmetme konusunda karısının esiridir. Sözlerinden âlemin sarhoş olduğu Muhammed bile "Kellimîni yâ Humeyra" derdi. Gerçi zahiren su ateşten üstündür; fakat bir kaba konunca ateş, onu fıkır fıkır kaynatır. İkisinin arasında bir tencere bir çömlek oldu mu ateş, o suyu yok eder, hava haline getirir. Görünüşte su nasıl ateşten üstünse, sen de kadından üstünsün; fakat hakikatte ona mağlûpsun, sen onu istemektesin. Böyle bir hassa ancak âdemoğlundadır. Çünkü insanda muhabbet vardır. Hayvanın muhabbeti azdır ve bu da onun nakıs olmasından ileri gelmiştir. Peygamber dedi ki ; “Kadınlar, akıllı kişilere, ehli dil olanlara fazlasıyla galip olurlar. Fakat cahiller, kadına galebe ederler.” Çünkü onlar sert ve kaba muameleli olurlar. Onlarda acıma, lutfetme, sevmeye azdır. Çünkü tabiatlarında, yaratılışlarında hayvanlık üstündür. Sevgi ve acıma, insanlık vasfıdır, hiddet ve şehvetse hayvanlık vasfıdır. Kadın, Hak nurudur, sevgili değil! Sanki yaratıcıdır, yaratılmış değil. Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevî*, (haz.Veled İz Budak), C. 1, İstanbul, Doğan Kitap,2015, s. 195.

⁵⁸⁹ Bkz.Mehmet Demirci, “Mevlânâ'nın Kadına Bakışı”, Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, İstanbul, 16. Aralık. 2005.

⁵⁹⁰ Demirci, a. g. m., 2005.

⁵⁹¹ Demirci, a. g. m., 2005.

onlara iltifatta bulunması manasızdır” der. Bunu duyan Mevlânâ: “Bu kadın olduğu gibi hareket ediyor ve olduğu gibi riyasız görünüyor. Eğer sen de erkeksen, onun gibi ol. İçin ve dışın bir olması için ikiyüzlülüğü ve iki renkliliği bırak. Eğer için dışın bir olmazsa, işin batıldır ve boştur.”⁵⁹²

Mevlânâ'nın kadınlara verdiği değeri, gelini Fatma Hatun'a yazdığı mektupta yakalamak mümkündür. Fatma Hatun'un derdini paylaşmasını ve oğlu Sultan Veled kendisine iyi davranmazsa cenazesine dahi gelmesini istemediğini belirttiği mektubundan satırlar şu şekildedir. “Allah'ın izniyle ne kadar mümkünse o kadar yardımda kusur etmem, bunu canıma minnet bilirim. Hatta aziz oğlum Bahaheddin, sizi incitmeye uğraşırsa gerçekten ama gerçekten gönlümde çıkarırım, onu sevmekten vazgeçerim, selamını almam, cenazeme bile gelmesini istemem.”⁵⁹³

Ancak bir önceki bölümde değindiğimiz paradoksal durum Mevlânâ için de dile getirilmektedir. Örneğin *Fihi Ma Fih*'de Mevlânâ Hz. Muhammed'in evlilik tavsiyesini “kadınların cefasını çekmek, olmayacak sözlerini dinlemek, onlara üst olmak, kendi huylarını temizlemek, güzelleştirmek için evlenmek”⁵⁹⁴olarak açıklamaktadır. Dolayısı ile Mevlânâ'nın da tıpkı Suhreverdi gibi kadınları sabır edilmesi gereken bir varlık olarak ele aldığı yönünde görüşler de vardır.⁵⁹⁵Sufilerin kadın hakkındaki paradoksal söylemlerinin arka planını anlamaya çalışan yazarlar, savunmacı bir söylemden hareketle, aslında bu sufilerin kadın aleyhtarı olmadıklarını, ancak içinde yaşadıkları toplumsal, psikolojik, kültürel koşulların etkisi altında kalarak böyle davrandıklarını iddia ederler.⁵⁹⁶

Helmsinky ise konuya bu paradoksu kıran bir açıdan yaklaşıyor. Tıpkı Bacıyan-i Rumların “ana” vurgusu gibi denklemin tersine dönüşünden bahseden Helmsinky Kıpçak'ın kaleminden şöyle demektedir.

Ama bu hikâyenin tersi de var, Allah-erkek-kadın hiyerarşisine “rahim” eklendiğinde tersine dönen bir denklem. Anneleri, zahidlerin ilk hocaları ve mürşitleridir. Zühdün ve tasavvufun gelişiminde muazzam rolü olan anne ve ihtiyar kadınlar metinlerde o kadar yüceltilmiştir ki peygamberler ve

⁵⁹² Çelebi, a. g. m., ss. 158.

⁵⁹³ Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Fihi-Ma Fih ve Mecalis-i Seba'dan Seçmeler*, (haz.Abdülbaki Gölpınarlı), Kültür Bak.Yayımları, 1989, s. 164-165.

⁵⁹⁴ Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Fihi-Ma Fih ve Mecalis-i Seba'dan Seçmeler*, s. 75.

⁵⁹⁵ Yılmaz, a. g. m., ss. 55.

⁵⁹⁶ Yılmaz, a. g. m., ss. 55.

evliyalar anneye benzetilir. Mürşit-mürît ve peygamber-ümmeî ilişkisi, anne çocuk ilişkisinin bir başka halidir.⁵⁹⁷

Görülüyor ki “kadın” nefsi emareden beka makamına uzanan bu yolculukta artık “kadın” sıfatını da yitirmeye başlamaktadır. “İnsanı kâmil” olmak üzere tek bir insan ideali olduğunu vurgulayan tasavvufun bu yanı, kadınlara özgürlük sağlarken söz konusu kadın ancak nadir tesadüflerle ortaya çıkar, çıktığında ise kadın sayılmaz artık.⁵⁹⁸ Dolayısıyla ile tasavvufun bu yaklaşımı kadın şeyh/ mürşit olabilir mi sorusunu beraberinde getirmektedir.

4.1.2. Kadın Mürşid Olgusu Gelenek de Var (mı)?

Tasavvuf tarihinde kadın şeyh/ mürşidlere rastlanmakta mıdır? Erken dönem tasavvuf kaynaklarında sûfi hanımlar için “şeyhe” ifadesinden çok, üstâd veya ,müeddibe kavramlarına yer verilir. Meselâ Râbia Adeviyye (ö. 801) için Süfyân Sevrî (ö. 777) *müeddibe* tavsifini kullanır.⁵⁹⁹ Tasavvuf büyüklerinin, “Orada temizlenmeyi seven erler vardır ve Allah temizlenenleri sever”, “Müminler içinde Allah’a verdiği sözü tutan erler vardır” gibi ayet-i kerîmelerde geçen “erler (ricâl)” kelimesinden alarak erlik makamı’ndan bahsettiklerini,⁶⁰⁰ bu makama ulaşan kadın olsun erkek olsun herkesi “er” olarak nitelediklerini görülmektedir. Râbia Adeviyye’yi, Feridüddin Attar erkekler safında ele almaktadır. “Bir kadın Allahü Teâlâ’nın yolunda er olursa, artık ona kadın denemez. Nitekim Abbase-i Tûsî, “Yarın Arasât meydanında, ‘Ey erler’ diye nidâ edildiği vakit, ricâl safına ilk önce ayağını basacak olan Hz. Meryem’dir” demiştir.⁶⁰¹

Rabia Adeviyye, İslam tarihindeki en büyük kadın veli olma vasfını hala koruyan bir isimdir.⁶⁰² Geliştirdiği tasavvuf anlayışı ile bu alanda çığır açan Rabia, islamda kadın veliye verilen değerin en canlı örneğidir.⁶⁰³ Kuşeyri’nin risalesinde, Gazali’nin İhya’sına kadar birçok önemli eserde onun sözleri referans olarak gösterilmiş

⁵⁹⁷ Camille Adams Helmski, *Sufi Kadınlar: Gizli Bir Hazine*, (çev. Aslı Özer), İstanbul, Dharma Yayınları, 2004, s.31 aktaran Kıpçak, a. g. m., ss. 883.

⁵⁹⁸ Kıpçak, a. g. m., ss. 884.

⁵⁹⁹ Küçük, “Anne Nur El-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrûn’-Nisa Bint Rüstem’e: Muhyiddin İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”, ss. 203.

⁶⁰⁰ Nazife Vildan Güloğlu, *Tasavvufta Kadın ve Ebu Abdurrahman Sülemi’nin Zikru’n-Nisvetil Müteabbidati’s-Sufiyyat Adlı Eseri*, s. 29.

⁶⁰¹ Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 109.

⁶⁰² Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sufiler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006, s. 81.

⁶⁰³ Çubukçu, a. g. e., s. 80.

böylelikle zühd alanında sahip olduğu yüksek mevki kanıtlanmıştır.⁶⁰⁴ Ona müeddibe diyen Süfyan Sevri, Rabia'nın en yakın dostudur ve bazı meseleleri ona sormuş ve fikirlerine değer vermiştir.⁶⁰⁵ Eserlerinde kadın sufiler geniş yer veren İbnü'l - Cevzi, kadın sufilere az yer veren tabakat yazarların eleştirmiş, Süfyan Sevri'den bahsederken Rabia Adeviyye'den bahsetmemenin yanlışlığını vurgulamıştır.⁶⁰⁶

Rabia Adeviyye'nin böylesi bir takdir ve kabul görmesinin nedenini Çubuk şu satırlarla açıklamaya çalışıyor.

Onun zühd anlayışında birçok ilkler vardır. Bunların başında onun ilahi aşktan ilk bahseden veli olması gelir. Rabia belki Allah' a sevgi yolu ile varılacağını idrak edenlerin ilki değildi ama bu konu üzerinde ısrarla duran ve vurgulayanların birincisiydi. Öyleki artık ondan sonra gelenler onun açtığı yolda ilerlemişlerdir. Oun Mısır'da Zünnun, Şam'da Darani ve Rabia Şamiyye üzerinde açık etkisi görülmektedir. Bunlardan başka Bağdat'ta Hallac ve Şibli sevgi nazariyesi hususunda en fazla Rabia'dan etkilenmişlerdir.⁶⁰⁷

Nezihe Araz, *Anadolu'nun Kadın Erenleri* kitabında, günümüzde Erzurum'un Hasan Basri mahallesinde 13.yy' dan kalma Selçuklu türbesinde her daim saygıyla ziyaret edildiğini, özellikle de kadınların dertlerini, kıvançlarını onunla paylaştıklarını belirtmektedir.⁶⁰⁸

Erkek sufilerin çevresindeki sufi kadınlar Rabia Adeviyye gibi bir dost, bir kardeş olarak var olabildikleri gibi kalbine ilk zahidliği aşlayan bir “ana” olarak da var olmuşlardır.⁶⁰⁹ Bu anlamda, İbn Arabî'yi etkileyen hanımlar'a, annesi Nur ve iki kız kardeşinden başlamak gerekir diyen Hülya Küçük, İbn Arabî'nin ilk şeyhi, annesidir diyebiliriz demektedir. Evliyaları yetiştirenlerin kadınlar olması dolayısı ile “ana” vurgusu taşıyan Bacıyan-ı Rum nefesinde ki “bacılar büyüttü essela, bu dünyaya gelmiş evliyaları” mısrası paralelinde evliya analarının onların ilk mürşitleri olduğu yönünde vurgulara rastlanmaktadır. Zira, İbn Arabî'nin annesi Nur el-Ensârîyye, İbn Arabî'nin de şeyhi olan Fatma Bint İbn el-Müsennâ'nın mürîdeleri arasındadır.⁶¹⁰ Zünnûn Mısri (ö. 859), Fatma Nîsâbüriyye (ö. 837) hakkında: “O Yüce Allah'ın velilerinden bir velidir

⁶⁰⁴ Çubukçu, a. g. e., s. 80.

⁶⁰⁵ Çubukçu, a. g. e., s. 73.

⁶⁰⁶ Çubukçu, a. g. e., s. 206.

⁶⁰⁷ Çubukçu, a. g. e., s. 80.

⁶⁰⁸ Nezihe Araz, *Anadolu'nun Kadın Erenleri*, İstanbul, Özgür Yayınları, 2001, s. 153.

⁶⁰⁹ Çubukçu, a. g. e., s. 206.

⁶¹⁰ Çubukçu, a. g. e., s. 198.

ve üstadımdır” demiştir.⁶¹¹ Keza Hz. Mevlânâ’nın da yetişmesinde, babasının ve çevresinin tesiri olduğu kadar, annesi “Mader-i Mevlânâ” Mümine Hatun’un da çok büyük tesiri olmuştur.⁶¹²Hatta babası Bâhâeddin Veled’in, devrinin en büyük alimi olmasının annesine borçlu olduğu belirtilmektedir.⁶¹³*Endülüs Sufileri* kitabında İbn Arabî, Kordovalı Fatma hakkında şöyle demektedir:

Her ne kadar Allah ona Krallığı teklif ettiyse de, “Sen benim her şeyimsin, başka her şey benim için uğursuzluktur” diyerek bunu reddetti. Allah'a kendisini çok derinden adamıştı. Ona yüzeysel bir biçimde dışardan bakan herhangi bir kişi onu ahmak birisi sanabilirdi, ama o da buna Rabbini bilmeyenin gerçek ahmak olduğu ile yanıt verebilirdi. Gerçekten de dünya için o bir rahmetti.⁶¹⁴

Kordovalı Fatma’ya, kendi elleriyle kamıştan bir kulübe yapan ve yıllarca hizmet eden İbn Arabî, ona, ana, o da İbn Arabî’ye, evladım diye hitap etmektedir. Dahası, o, kendisinin İbn Arabî’nin, İlâhî annesi olduğunu söylemektedir. El-Fütûhat’ta bu durum şöyle ifâde edilir: “Ben İşbiliyye’li Allah âşığı ve ârife bir kadına hizmet ettim. Adı Fatma Bint İbn el-Müsennâ idi. O bana şöyle derdi. ‘Ben senin ilahî annenim (Ümmüke’l-İlâhiyye) ve senin topraktan (tabî, biyolojik) olan annenin nuruyum’.”⁶¹⁵

İbn Arabî diyor ki: “Kutub olma da dahil bütün makamlarda, hallerde ve kemallerde (erginliklerde ve erdemlerde) kadın erkeğe ortaktır. Onun olduğu her yerde bu da vardır.” Kadını yöneticiliğe atayan bir toplum iflah olmaz anlamındaki hadis seni yanıltmasın zira biz ilahî atamadan söz ediyoruz, beşeri atamadan değil. Bu konuda “Elmanın bir yarısı erkekler, öbür yarısı kadınlar” anlamındaki hadisten başka bir hüküm olmasa bu da yeter.⁶¹⁶

Arap ve İnan kaynaklarında, 9. ve 10. yüzyılda hatırı sayılır miktardaki kadının tasavvuf ve sofuluk konusundaki olağanüstü başarılarından söz edilir.⁶¹⁷Tarikatlar döneminde ise, sadece Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi bazı tarikatlarda hanım şeyhler atanabildiği bilinmektedir.⁶¹⁸ Kadınların sadece dervişlik makamının dışında halife olarak tekkeleri yönettikleri; oralarda kendilerine bağlı birçok müridi bulunduğu

⁶¹¹ Çubukçu, a. g. e., s. 203.

⁶¹² Çelebi, a. g. m., ss. 157.

⁶¹³ Çelebi, a. g. m., ss. 156.

⁶¹⁴ İbn-i Arabî, *Endülüs Sufileri*, (çev Refik Algan), İstanbul, Dharma Yayınları, 2002, s. 237-238

⁶¹⁵ Küçük, “Anne Nur El-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrûn’n-Nisa Bint Rüstem’e: Muihiddin İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”, ss. 205.

⁶¹⁶ Uludağ, a. g. e., s. 82.

⁶¹⁷ Schimmel, *İslamin Mistik Boyutları*, s. 445-446.

⁶¹⁸ Schimmel, *İslamin Mistik Boyutları*, s. 203.

bilinmektedir. Özellikle hicri II. asırdan itibaren, kendilerine has tekke ve zaviyeleri olan hatta Mevlevîlikte halife olan kadınların varlığını vurgulayan Küçük, medreselerde hocalık veya öğrencilik yapan kadınlara rastlanmayışını kadının tasavvuftaki farklı konumu olarak yorumlamaktadır.⁶¹⁹ Eflaki, Sultan Veled'in kızı Şerife Hatun'un birçok müridi olduğunu ve Konya'lı Arife Hoşlika hatunun da Tokat'ta halifelik yaptığını ve civarın büyüklerinin onun müridleri olduğunu belirtmiştir.⁶²⁰

Bunun en iyi örneği, Hacı Bektaş'ın ölümünün ardından onun postuna oturan *Kadıncık Ana*⁶²¹ dır. Kadıncık Ana Bektaşîliğin kurumlaşmasını sağladığı söylenen Abdal Musa'yı yetiştirmiştir. Aslında, bu tekkede sadece Abdal Musa değil, aynı dönemde birçok Alevî dervişin yetiştiği söylenmektedir.⁶²²

Mevlânâ döneminde ise kadınların, düzenlenen sema törenlerinde semaya iştirak etmeksizin hazır buldukları aktarılmakta, özellikle de dönemin yöneticilerinin hanımlarının Mevlânâ'nın da iştirak ettiği sema törenlerini organize ettikleri belirtilmektedir.⁶²³ Kadınlarla alakalı ilginç gelişme 16 ve 17.yy' da Afyon ve Kütahya Mevlevîhanelerinde yaşanmıştır. Bu tarihlerden önce başlayan dergâh şeyhliğinin babadan oğula geçmesi geleneği sebebi ile, 1560 yılında Afyonkarahisar Mevlevîhanesi'nde dergâhın şeyhlerinden meşhur Mevlevî Divane Mehmet Çelebi'nin(ö. 1421) kızı Destina Hatun'un şeyhlik yaptığı kayıtları yer almaktadır.⁶²⁴ Aynı şekilde Gölpınarlı, Mehmed Çelebi'nin kızı Destina'nın Karahisar tekkesine mütevellî olduğunu, hırka ve külah giydiğini, yanı sıra büyük kızı Güneş Han'ın vefatı üzerine yerine geçtiğini, salıkların süluk ve terbiyeleri ile ilgilendiğini, fiilen şeyhlik ve halifelik yaptığını belirtmiştir.⁶²⁵

⁶¹⁹ Küçük, "Tasavvufta Kadın", ss. 390.

⁶²⁰ Uludağ, a. g. e., s. 127.

⁶²¹ Vilayetname'ye göre Sulucakarahöyük'te Hacı Bektaş'ı ilk görenlerin arasında Kadıncık Ana adlı birisi vardır ve İdris'in karısı olan Kadıncık Ana, Hacı Bektaş'a yardım edenlerin başında gelmektedir. Hacı Bektaş zamanla, ara sıra Kadıncık Ana'nın evinde kalmaya başlamıştı. Yine Vilayetname'ye göre Kadıncık Ana'nın asıl adı Kutlu Melek'ti. Halk, sevgi ifadesi olarak ona Kadıncık Ana diye hitap ederdi. Kadıncık Ana'nın türbesi Hacıbektaş kasabasıdır. Ayrıca, Eskişehir'in Seyitgazi yöresindeki Karacaali'de Kadıncık Ana adlı bir türbe vardır. Bkz. Hamza Aksüt, "Hacı Bektaş Veli'nin Sosyal Kökeni", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2004, s. 29.

Vilayetname eseri için Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyetname*, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1990, s. 32.

⁶²² Bahadır, a. g. m., s. 9.

⁶²³ Nuriye Akman'ın Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ile röportajı, *Zaman Gazetesi*, 27. Kasım. 2007.

⁶²⁴ Nuriye Akman'ın Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ile röportajı, *Zaman Gazetesi*, 27. Kasım. 2007

⁶²⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2009, s. 279.

Kütahya Mevlevîhanesi'nde ise, 1650 yılından sonra aynı dergâhın şeyhlerinden Küçük Arif Çelebi'nin kızı Mesnevihan Kamile Hanım vefat eden dergâh şeyhi Mehmed Dede'nin yerine Mevlevîliğin yönetimini elinde bulunduran Konya Mevlânâ Dergâhı tarafından şeyhlik makamına atanmıştır. Yine bu dergâhta Kamile Hanım'ın kızı Fatma Hanım, annesi gibi Mesnevihanlık ve şeyhlik yapmıştır.⁶²⁶ Gölpınarlı, kadının Mevlevîlerde erkekler gibi şeyhliğe, halifelığe yükselmesi 18. yy'a dek sürdüğünü belirtmektedir.⁶²⁷

Şeyh Ahmed Rifaî' nin kızı, Seyyide Zeynep binti er-Rifâî (ö. 1232), bir biyograf tarafından “yüksek vasıfları ve hayran olunacak mânevi seviyesi sebebiyle; sabırlı, mütevazi kadın, Allah'ı hatırlayan, mükemmel kadın veli, Allah'ı katıksız bilen, takva sahibi, ümitli aydınlık olan, erkek evliyalarından daha kıdemli” olarak tanımlanmıştır.⁶²⁸

Silsilelerde yer edinmemiş ve eser kaleme almamış olsalar dahi kadınların tasavvuf hayatını ile sürekli bir ilişkide olduğunu belirten Mustafa Kara, bu ilişkinin günümüzde de devam ettiğini belirterek sayıları az da olsa tasavvufi konularda yazan ve müşidinin biyografisini kaleme alan kadın dervişler olduğunu vurgulamaktadır.⁶²⁹ Dolayısı ile kadın müşid gelenekte yok demek yerine *istisnai* demek doğru bir yaklaşım olacaktır” diyen Kara kendisi ile yapılan derinlemesine görüşmede şöyle demektedir:

Bir kimsenin adının müşit olması veya birilerinin ona müşit demesi meseleyi çözmez. Evet gelenekte tekke şeyhlerinde kadın istisnai bir şey. Devlet başkanlığı da öyle. Ama insanları irşad eden kadınlar olamaz mı? Kesin olur. Ama “ben müşidim” diyen her kadın müşid midir? İşte mesele burada. Müşidlik iddia ile olmaz. İddianın olduğu yerde tasavvuf yoktur, ego vardır. Egonun olduğu yerde başka şeyler vardır. Allah sahtekârların şerlerinden saklasın.

Kara'nın burda işaret ettiği “devlet başkanlığı” konusunu incelediğimizde, en dikkat çekici olanlardan birinin Ertuğrul Gazi'nin annesi Haymana Hatun olduğunu görüyoruz. Eşi Süleyman Şah öldükten sonra kayı boyunun başına geçen ve müşidi

⁶²⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 245.

⁶²⁷ Gölpınarlı, *100 soruda Tasavvuf*, s. 147.

⁶²⁸ Ahmed ibn Muhammed el-Vitri, *Ravzatü'l-Nazirin Tasavvufun Öğretileri* aktaran Ernst, , “Güzellik ve Maneviyattaki Kadın Unsuru”, *Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu*, İstanbul,16. Aralık. 2005.

⁶²⁹ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 382.

olan Kadıncık Ana'dan aldığı Bektaşî öğretilerini Türkmen boylarında yaygınlaştıran Haymana Ana, din dil ve ırk gözetmeden ihtiyaçlı olan herkese yardım etme konusunda nam salmıştır. Oğluna vasiyetinde, “Boy dermekle, beylik vermekle oğul” deyişi ile kurulacak Osmanlı İmparatorluğu'nun adalet anlayışına İslami “dişil” bir dokunuş sağlamış ve bütün yardımlaşma faaliyetlerini arkasında kadınların organize olmasının öncülüğünü yapmıştır.⁶³⁰

İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar adlı kitabında Bahriye Üçok, Türk kadınlarının dokuzunun hükümdarlık, beşinin de naibelik etmiş olduklarını belirtmektedir. Kadınların tahta çıkmaları daha çok Abbasi halifeliğinin zayıfladığı ve Moğollar tarafından son ve kesin darbenin indirilmesinin beklendiği 13. yüzyılın birinci yarısında başlamıştır.⁶³¹

Ünlü Müslüman –Türk hükümdar ve bilgini Uluğ Bey'in Buhara ve Semerkant'ta yaptırmış olduğu medreselerin üzerinde görülen “İlim tahsil etmek her Müslüman kadın ve erkeğe fazdır” hadisine uygun olarak İslam kadını, ilim ve sanat hayatında olduğu gibi siyaset hayatında da zaman zaman adını ebedileştirmenin yollarını bulmuştur. Ayrıca askerlik alanında nadir de olsa ün yapmış Müslüman kadınlara rastlanmaktadır. Bunların başında Hz.Muhammed'in eşi Ayşe gelmektedir.⁶³²

Tarihteki bu konularına rağmen kadınların hem siyasi hem de dini sahneden yavaş yavaş çekildiği aşikar bir durumdur. Kadınların tasavvuf geleneği içinde çeşitli ve önemli görevler almalarına, özellikle Mevlevîlik'de şeyhlik makamına çıkabilmiş olmalarına karşın, Sargut ve Artıran'ın günümüzde “mürşit” pozisyonunu üstlenmeleri bu konularının tasavvuf geleneği ile çelişiyor mu sorusunu niçin beraberinde getirmektedir? Bunun cevabını Gölpınarlı'nın şu cümlelerinde yakalamak mümkündür. “Tasavvufun kadın hakkındaki görüşü, telakkisi, çağına göre kadını toplum hayatına almış, fakat sonradan Mevlevîler de dahil, diğer tarikatlerde, medresenin baskısı, kadın dervişleri nispeten toplumdaki ayırmış, yalnız Bektaşî ve Alevîlerde kadın, erkeklerle beraber törenlere iştirak etmekten geri kalmamış ve bu böylece sürüp gitmiştir.”⁶³³ Yanı sıra Cornell'in, İslam dininin de kadının rolünün giderek azalması yönünde getirdiği eleştirisi şu şekildedir:

⁶³⁰ Trt Belgesel,Haymana Ana Belgeseli, 5. Ağustos. 2016.

⁶³¹ Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2011, s. 229.

⁶³² Üçok, a. g. e., s. 12.

⁶³³ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 147.

Bu gerçekte, Bugün Müslümanlar arasında kadın bedeni ve ruhuna olan geleneksel tavır, idealize İslam ve Batı dünyası arasında mücadele konusu olan bir savaş alanıdır. Bu mücadelenin sonuçları Afganistan, Suudi Arabistan, Pakistan, Somali, Irak ve Darfur'da çeşitli biçimlerde kendini gösterir ve burada kadınlar kendilerini kişilik olarak göstermede yoksundurlar ve erkeklerin istismarının objesi konumundadırlar. Dikkate değer ve hayli önem arz eder bir biçimde, İslami reformist hareketlerin pek çoğu kadının toplumdaki rolü ile ilgilidir ve Sufizm'in de durduğu perspektif bu yöndedir.⁶³⁴

İslam dünyasında kadının kişilik haklarına ve bu bağlamda dinin yeniden yorumlanması konusuna yönelik çabaların arttığı günümüzde, Sulemî'nin erken dönem kadın sufileri incelediği kitabının yeniden gündeme gelmesini Cornell, sufi kadınların sesinin duyulmasına ihtiyaç olduğunun bir göstergesi olarak yorumlamaktadır.⁶³⁵ Sufi kadınların sesinin dünya genelinde artık yazılı kaynaklarda da kendini göstermeye başladığını söyleyen Camille Helminsky, bu konuda Sudan, Ortadoğu ve Türkiye örneğini ele alarak, Sudan ve Ortadoğu'da kadınların tarikatlar içinde görevler aldığını, şeyhlik yapabildiklerini belirtmekte ve Türkiye'de Sâmiha Ayverdi'nin, tarikatların kapatılmasından sonra evlere kayan tasavvuf sohbetleri ile kadınların eğitici rolü üstendiğinin altını çizmektedir.⁶³⁶ Sâmiha Ayverdi ile evlerde devam eden bu eğitim görevinin, bugün Sargut ve Artıran'ın kamuya açık kültür merkezleri ve konferans salonlarında yaptıkları sohbetlerle devam ettiğini görmekteyiz. Süphesiz ki Türkiye'de hali hazırda tasavvuf alanında eğitim görevini ifa eden pek çok kadın sufi bulunmaktadır. Ancak bu iki sufi kadını hem Türkiye'deki hem de dünyadaki diğer örneklerinden ayıran nokta İslam dünyasında olağandışı bir biçimde bu görevi "başörtüsüz" görünümle yerine getiriyor oluşlarıdır. Cornell'in günümüzde Sufi kadınların sesinin duyulmasına ihtiyaç olduğu yönünde yaptığı vurgu, bu iki sufi kadının, seküler kesim tarafından gördükleri ilgiyi anlamlandırmayı mümkün kılan sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2. KEN'AN RİFAÎ VE ŞEFİK CAN'IN YAKLAŞIMI

Cemâlnur Sargut, Ken'an Rifaî'nin annesinin Hatice Cenân Sultan'ın kendisinin de bir büyük mutasavvıf hanımefendi olduğunu ve oğluna mürşitlik yaptığını, dolayısı

⁶³⁴ Cornell, a. g. m., s. 7.

⁶³⁵ Cornell, a. g. m., s. 6.

⁶³⁶ Helminsky, a. g. e., s. 4.

ile sufilerin hayatlarında annelerin rolünün incelenmeye değer bir konu olduğunu belirtmektedir. Mecdüddin-i Bağdadi'nin başarılı bir hekim ve faal bir kadın olan annesinden eğitim alması gibi pek çok dini önderin, yalnız ilk dinsel eğitimlerini değil, manevi yoldaki hazırlık eğitimlerini de annelerinden aldıklarını vurgulamaktadır.⁶³⁷ Zira bir önceki bölümde Mevlânâ ve İbn Arabî'nin annesine bu yönde yapılan atıflara değinmiştik.

Devrinde “Zamanın Rabia'sı” diye anılan Hatice Cenan Hanım⁶³⁸ için “oğlu Ken'an ile yalnız kalmak fırsatını bulduklarında konuştukları tek konu mürşidleri Ethem Efendi olurdu”⁶³⁹ diyen Nezihe Araz, aşk, iman ve ihlas ile dolu bu kadının yeryüzündeki her zerreyi Hakk'ın bir başka tecellisi olarak gördüğünü ve “hakki sevmenin ancak halkı sevmekle mümkün olacağına inanan” biri olarak oğlu Kenan'a eğitim verdiğini belirtiyor.⁶⁴⁰ Nitekim Omid Safi, Ken'an Rifa'inin kadının Müslüman toplumlarda teşkil etmesi gereken öncü konumunu annesi Hatice Cenan'dan miras olarak hayata taşıdığını belirtmektedir.⁶⁴¹

Ken'an Rifaî'nin hayatında iki önemli kadından birinin annesi diğerinin ise Semiha Cemal⁶⁴² olduğunu belirten Sargut, Semiha Cemal'in varlığı onu insanlık alemi ile alış verişte tutan bir köprü mesabesinde idi, davasını paylaşabileceği bir dost ve yorgun başını varlığında dinlendireceği bir insandı⁶⁴³ demektedir. Ken'an Rifaî kadın için şöyle buyurmaktadır: “Asırlar boyunca kadın için neler söylendi, neler yazıldı, ne kanlı maceralara girildi. Onun adı kah hudutsuz ihtiraslara vasıta edildi, kah fazletin eline bir bayrak olarak verildi. Fakat İslami tassavvuf kadar hiçbir zihniyet, hiçbir felsefe ona paha biçemedi, hakiki mevkiini veremedi.”⁶⁴⁴ Ken'an Rifaî Hazretleri'nin “Allah'ın en ince perdeden bir görüntüsü olduğu için erkek kadına ihtiyaç duyar. Çünkü

⁶³⁷ Sargut, *Peygambere Sevdiren Kadın*, s. 100.

⁶³⁸ Nezihe Araz, *Anadolu Evliyalari*, İstanbul, Atlas Kitabevi, 1988, s. 463.

⁶³⁹ Araz, *Anadolu Evliyalari*, s. 462.

⁶⁴⁰ Araz, *Anadolu Evliyalari*, s. 462.

⁶⁴¹ Katılımcı Gözlem, Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'an Rifaî Sempozyumu, İstanbul, 29-31. Mayıs. 2015.

⁶⁴² Semiha Cemâl, Ken'an Rifaî'nin halifelerinden Cemal Bey'in ve en yakın müritlerinden Nazlı Hanım'ın küçük kızlarıdır. İlk tahsilini Çelebi Mektebinde yapmış, sonra Çamlıca Lisesinden ve 1926'da Darulfünun Felsefe Şubesinden mezun olmuştur. Kısa bir zaman İzmir Kız Lisesi Felsefe ve Ruhiyat (Psikoloji) Öğretmenliğinde bulunmuş, 1929'dan 1935'e kadar da İstanbul Kız Muallim Mektebinin Ruhiyat Öğretmenliğinde başarıyla çalışmıştır. Bkz. <https://ismailhakkialtuntas.com/2015/02/19/semiha-cemal-hanimefendi/>

⁶⁴³ <http://www.Cemalnur.org/contents/detail/kadn-anlay/28>

⁶⁴⁴ Sargut, *Peygambere Sevdiren Kadın*, s. 98.

erkek kendindeki Allah'ı göremez. Ancak o ince perdede, bir kadının aynasından onu görerek Allah'a ulaşacak" diyerek kadını anlattığını belirtmektedir Sargut.⁶⁴⁵

Bir önceki bölümde değindiğimiz gibi, Ken'an Rifaî, münevver çevreyi kendisine çekmeyi başarmış bir mürşittir ve bu sebeple söz konusu çevre içindeki kadınlar kendisinin müridi olmuştur. Ken'an Rifaî'nin çevresinde⁶⁴⁶ birçok hanımın toplandığı ve kendisinden aldıkları bilgi ve terbiyeyi yeni kuşaklara aktardıkları ve bu isimlerin en önemlilerinin Sâmiha Ayverdi ve Nezihe Araz olduğunu belirten Uludağ, Ayverdi'nin *İstanbul Geceleri* isimli eseri ile Nezihe Araz'ın *Anadolu Evliyalari*⁶⁴⁷ isimli eserlerinin tasavvuf açısından öneminin altını çizmektedir.⁶⁴⁸ Soner Yalçın, *Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor* adlı kitabında bu kadınların farklı konumunu şu şekilde ifade etmektedir:

Şimdi çok kişinin kafasına fakültede solcu olan, felsefe ve psikoloji okumuş Nezihe Araz'ın bu kadar kısa sürede bir dergâha nasıl "bağlandığı" sorusu gelebilir. Sorunun yanıtı Ken'an Rifaî'nin tasavvuf anlayışında gizli: "Ken'an Rifaî tasavvufu ne Gazali gibi sırf bir ahlak anlayışı olarak kabul etmiş ne Muhyiddin Arabî gibi sadece vahdet-i vücutta kalmış ne de Mevlânâ gibi aşkıyla dünyayı ve ahreti atlayıp geçmiştir. Üçünü birleştirerek bir yaşam şekli haline getirmiştir."⁶⁴⁹

Soner Yalçın'ın Nezihe Araz "dergâha nasıl böyle kısa sürede bağlandı?" sorusunun cevabına Sâmiha Ayverdi'nin *Mülakatlar* isimli kitabının satırlarında

⁶⁴⁵ İzzet Çapa'nın Cemâlnur Sargut ile Röportajı. Hürriyet Gazetesi, 22. Haziran 2015.

⁶⁴⁶ 1970'lerden sonra çok mevzii de olsa bir "Rufai-Rifaî" ayırımından söz edenler oldu. "Rufai" diye geleneksel-popüler tarikat usullerini devam ettirmeye çalışan ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde mensupları bulunan gruplar kastedilirken; "Rifaî" nisbesi ile Ken'an Rifaî ve çevresini nitelediler. Ankara grubu Rufailer ile İstanbul grubu Rifaîler arasındaki farklılık iyice belirgindir. Ankara gurubu geleneksel ayin törenlerini sürdürürken (şişli, kılıç ayinleri), sanatçı ve bilim adamlarından oluşan İstanbul grubu, kültürel faaliyetlere önem veriyordu.

Çağa, insan ilişkilerine, tesettüre, kadına ve "taassup" olarak niteledikleri kimi İslami konulara farklı bakan bu insanlara "Rifaî" denilmesinin nedeni kurucularının soyadı nedeniyleydi. Hemen hepsi geleneksel Rufailiğe değişik yorumlar ve boyutlar getiren Ken'an Rifaî'nin ya da onun temsilcisi Sâmiha Ayverdi'nin rahle-i tedrisinden geçmişlerdi Rufailiği 20 yüzyılın modern dünya görüşüne göre yorumlayan belki de geleneksel Rufailiği, Rifaîliğe dönüştüren Ken'an Rifaî'nin hayatı, yenilikçi düşüncesinin oluşumunda etkili olduğu açıkça görülür. Turam Atik, *Rifaîlik Tarikati Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Marmara Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 18-19.

⁶⁴⁷ Nezihe Araz, *Anadolu Evliyalari* kitabında Karyagdı Hatun'u ele aldığı bölüme şu cümlelerle başlamaktadır: "Nerde bir kadın evliya türbesi veya hikayesi bulsam sevincime birazda belirsiz bir hüzün, bir çaresizlik karışır. Çünkü bilirim ki o kadın evliyanın ardında yüzyılların unutamadığı bir aşk hikayesi, bir ayrılık masalı, bir yürek yanığı vardır. Sevgili olarak, ana olarak; kadın kişi çekegelmiştir, çeke gidecektir. Bkz. Araz, *Anadolu Evliyalari*, s. 83.

⁶⁴⁸ Uludağ, a. g. e., s. 130.

⁶⁴⁹ Soner Yalçın, *Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor*, İstanbul, Doğan Kitap, 2009, s. 21.

rastlamak mümkündür. 1948 yılında Ayverdi'nin evinde Safiye Erol, Nezihe Araz ve kendisinin olduğu bir sohbet ortamında Safiye Erol'un "insan mürşidi ile karşılaşınca ne oluyor" sorusuna cevaben Araz şu cevabı vermiştir. "Yani insan dünyanın herhangi bir köşesine tesadüfen atılıvermiş herhangi bir fani olmaktan çıkıyor, bir bütünün parçası olduğunu hissediyor. Bence mürşit insanın benliğini yeni baştan inşa etmek suretiyle onun tekamül ettiriyor."⁶⁵⁰

Cangüzel Zülfikar, genellikle Semiha Cemâl, Sâmiha Ayverdi, Safiye Erol, Sofi Huri, Nezihe Araz, Meşkûre Sargut, Müjgân Cumbur gibi tahsilli, diller bilen aydın kadınların, Ken'an Rifaî çevresinde toplanma sebebini şöyle izah etmektedir:

Ken'an Rifâî hazretlerinin de sohbetlerinde ve günlük hayatta üzerinde en çok durduğu mesele şudur: Kadının ve erkeğin insan olmak yolunda üzerlerindeki mükellefiyetin eşit oluşu. Dinin esaslarında sağlam duran ve sosyal yapıda ortaya çıkan yenilikleri benimseyen bu çağdaş mürşid, kadınların sosyal hayatta da Kur'an'daki hitaba uygun eşitlikte sorumluluk almaları için çalışmıştır. İlkeleri aynı fakat uygulamalarında değişiklik söz konusudur. Cemiyetin ihtiyaçları doğrultusunda çalışma hayatında aktif olan birçok kadının eğitimlerinde rol sahibi olmuştur. Onun çok farklı alt yapılardan ve kültürlerden öğrencileri olmuştur.⁶⁵¹

Benzer biçimde Şefik Can, -elbette ki Kenan Rifaî'den yıllar sonra- münevver çevre üzerinde etkili olmuştur. Kazım Karabekir'in kızı Timsal Karabekir Konya'da düzenlenen Mesnevihan Şefik Can'ın 10.Vuslat Yıldönümü'nde kendisi ile irtibatını şu şekilde izah etmiştir:

Kendisini 80'li yılların sonunda tanıdım. Münevver Ayyaşlı⁶⁵² Hanım'ın Beylerbeyi'ndeki evinde sohbetleri olurdu. Eşim, Kazım Karabekir Kültür Merkezi'ni Şefik Can Hoca için açmış ve bunu kendisine söylemiştir. Şefik Can Hoca, böylece Mesnevi derslerini 1999-2003 yılları arasında bu kültür merkezinde vermiştir.⁶⁵³

Aynı etkinlikte oturum başkanı olan Mevlana'nın 22. Kuşaktan torunu Esin Çelebi Bayru, 43 sene önce Şefik Can'ın kendisine bir mektup yazdığını ve "ilk

⁶⁵⁰ Sâmiha Ayverdi, *Mülakatlar*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, s. 268-269.

⁶⁵¹ Cangüzel G. Zülfikar, "Ken'an Rifaînin Kadın Anlayışı ve Sâmiha Ayverdi", Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, İstanbul, 16. Aralık. 2005, s. 22.

⁶⁵² Ayyaşlı (ö.1999), Romancı, araştırmacı yazar. Kitaplarında Osmanlı'nın başarılarını, İslam'ın hoşgörüsünü ve eski İstanbul hayatını işledi. Türk bilim, kültür ve sanat hayatına katkıları sebebi ile Türkiye Yazarlar Birliği'nin 1984 Üstün Hizmet Ödülü'nü almıştır.

⁶⁵³ Katılımcı Gözlem, Mesnevihan Şefik Can 10. Yıl Vuslat Yıldönümü Anma Etkinlikleri, Konya, 23-24. Ocak. 2015.

talebem” diye hitap ettiğini belirtirken, H. Nur Artıran’ı ise “son talebesi” olarak gördüğünü vurgulamıştır. Aynı oturumda söz alan Artıran, Şefik Can ile ilgili olarak şu cümleleri dile getirmiştir.

Kendisini tanıdığımda 91 yaşındaydı. 7 yıl hiç ayrılmadan gece gündüz hizmetinde çalıştım. Bunun sonucu şunu söylebilirim ki o bir hiçti. Bu öyle bir hiçliktir ki özünde Muhammedi Ahlak vardır. “Peygamber efendimiz şeriaten ayağını kaldırmış mı ki ben kaldırayım” diyerek tek bir namazı bile kazaya bırakmadı. 98 yaşında ve oturarak namaz kılarak acılar içinde secdeye kapanırdı. Tevazu ve hiçlik sahibi Hz. Mevlana’nın yedi öğüdünü yaşayan biriydi.

Sertarik Mesnevihan Şefik Can, İslam’da kadın olgusuna nasıl yaklaşmaktadır? Bu soruya verdiği cevabı, kendisinin bir eleştirisi üstünden anlamak mümkündür. Kadının yaratan bir varlık olduğuna vurgu yapan Mevlânâ’nın “Kadın Hakk’ın nurudur, sadece sevgili değil, sanki haliktir, mahluk değil” sözlerinin yanlış anlaşıldığının altını önemle çizmektedir Şefik Can. “Kadının mahluk değil de yaratıcı, yani halik olarak gösterilmesinin, kadının duygu bakımından erkekte daha hassas, merhametli, sabırlı ve şefkatli oluşuna bir vurgu niteliği taşıdığını” belirtmektedir.⁶⁵⁴ Kadının yaradılışındaki Hakk’ın tecellisi olan bazı duygular erkeğe göre daha büyük. Onun için kadını böyle rastgale bir mahluk olarak değil, üstün bir varlık olarak görmüştür.”⁶⁵⁵ Öyle ki, Şefik Can, kadınların semazenlik dahi yapabileceğini dile getirmiş, aksi bir düşüncenin kadınlara büyük bir hakaret teşkil edeceğini belirtmiştir. “Kadından avukata var, doktor var öğretmen var artık her meslekte ve her yerde erkeklerle yarışıyorlar. Her yerde erkeklerle birlikte hayat mücadelesi veren kadın niye semazen olmasın? Efendim bu kadınlara yasaktır demek, kadınların duygularına bir tacizdir, kadınlara karşı büyük bir hakarettir yani.”⁶⁵⁶

Peki Mevlevîlik tarihinde sema eden kadınlara rastlanmış mıdır? Mevlânâ döneminde, kadınların düzenlenen sema törenlerinde semaya iştirak ettiklerine dair kesin bir kayıt bulunmasa da, dönemin yönetici kadınlarının sema törenlerini organize ettikleri ve Mevlânâ’nın meclisinde buldukları bilinmektedir.⁶⁵⁷ Bu durum diğer tarikatlara göre kadınların Mevlevîliğin içinde özel bir yerinin olduğunun

⁶⁵⁴ Nuriye Akman’ın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

⁶⁵⁵ Nuriye Akman’ın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

⁶⁵⁶ Nuriye Akman’ın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

⁶⁵⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İzmir, İnkilap Kitabevi, 2004, s. 213

göstergesidir.⁶⁵⁸ Mevlevî hanımlar tarafından düzenlenen erkeksiz ve özel mahiyetteki sema ayinleri son zamanlara kadar devam etmiştir.⁶⁵⁹ Uludağ, 1995 yılında Mevlevî ayinlerine ilgi duyan kadınların sayısında bir artış olduğunu belirtmekte, semazen Hanımların Mevlevî kıyafeti içerisinde Galata Mevlevîhanesi'nde sema yapmaya başladıklarını belirtmektedir. Didem Andaç, Ceren Güz ve Yeşim Çağlayan gibi semazen hanımlar başta olmak üzere bazı kadınlar Mevlevî kıyafeti içerisinde Galata Mevlevîhanesi'nde sema yapmaya başlamışlar ve eski bir geleneği canlandırma çabasına girmişlerdir.⁶⁶⁰

Şefik Can da sadece kadınlardan kurulu bir sema grubunun oluşturulmasını⁶⁶¹ ve bu grubun posta çıkacak şeyhinin de “kadın” olmasını görmek istediği en büyük arzusu olarak dile getirmektedir.⁶⁶² Ölümünden sonra Galata Mevlevîhanesi'nde H. Nur Artıran'ın post'a çıktığı sema ayini yapılmasını vasiyet ettiğini belirtmektedir.⁶⁶³

Bendenizin arzusu, sadece kadınlardan kurulu, ehil ellerde hizmet verecek bir semâ grubu. Bu semâ grubunun posta çıkacak şeyhi kadın olsun istiyorum.(...) Bu, bendenizin görmek istediği en büyük arzusu. Bu hususta bir vasiyetim de vardır. Bunu da size ilk defa açıklamak isterim. Ben vefat ettikten sonra, benim için Galata Mevlevîhanesi'nde bir semâ ayini yapmak isterlerse, burada şeyh postuna benim evladım, Nur Artıran Hanımefendi'nin oturmasını, semâzenbaşı ve bütün semâzenlerin, mutribin hanımlardan olmasını, hiçbir erkeğin bu ayinde vazife almamasını, vazife alanların hepsinin hanım olmalarını rica ediyorum. Bunu vasiyet ediyorum.⁶⁶⁴

Şefik Can'nın H. Nur Artıran'a destarını devrettiğini açıkça ifade ettiği bu satırlar, kadınların sadece semazenlik değil, şeyhlik yapabilme hakkına haiz olduklarının ifadesini de içermektedir.

4.2.1. Sargut Ve Artıran: Tasavvufta Kadın

Önceki başlıkta, tasavvufta kadının yeri nedir konusuna değinirken, paradoksal görüşlerin olduğu yönünde yaklaşımları da ele almıştık. Bu hususla ilgili Sargut ve Artıran'ın görüş ve yorumlarına baktığımızda, her ikisinin de böylesi bir paradoksun

⁶⁵⁸ Gölpınarlı, *Mevlânâ: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, s. 213.

⁶⁵⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, s. 215.

⁶⁶⁰ Uludağ, a. g. e., s. 128.

⁶⁶¹ Bkz. Görsel 14.

⁶⁶² Nuriye Akman'nın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

⁶⁶³ Nuriye Akman'nın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

⁶⁶⁴ Nuriye Akman'nın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

olmadığı yönünde fikir birliği içinde olduklarını görüyoruz. Kadının nefis kavramı ile özdeşleştirilmesinden kaynaklı bir yanlış anlama olduğu yönündeki Schimmel'in yorumuna katılmaktadır her iki kadın mutassavvıf. Sargut'un konu ile ilgili ifadesi şu şekildedir:

Orda nefsanîyet sahibi kadından bahsediliyor. Dişi'likten çıkamamış, nefis-i emmaredeki kadından bahsediyor. Deniliyor ki kadına nefis, erkeğe akıl denince erkek kadından bir üstün konumda olmaz mı? Oysa nefsin mertebesinde ilerlediğinde kadın "er" makamına dahi yükselir. Yani kadına gelişim yolu daima açıktır. 'Cennet anaların ayağı altındadır' hadisi bu bakımdan çok mühimdir. Başka hangi dinde kadına bu kadar değer veren bir ifade var?

Konu paralelinde, Türk Edebiyat Vakfı'nda gerçekleştirdiği sohbetinde Artıran şöyle demiştir: "Allah'a yemin ederim ki, Hak aşıkları dışındaki herkes kadındır. Çünkü Hak aşığı dışındaki herkes nefisine yenik düşmüştür. O yüzden kimse cinsiyetine bakarak kadın erkek ayrımı yapmasın."⁶⁶⁵ Keza, Hz.Mevlânâ'nın bu hususta yanlış anlaşıldığının altını çizmektedir:

Kadın kime derler, ha bunu da öğrenmek lazım. Bütün semavi inançlarda, bütün gayri inançlarda "kadın" nefsanîyeti sembolize eder Neden? Çünkü kadın doğurgandır. Yoksa kadın aşağılık, eksik yaratılmış değildir. Cenâb-ı Allah'ın erkeğe verip de kadına vermediği bir şey yoktur. Yahu göstersizler bir âyet de, bu fakir de iman etsin! Bir âyet göstersizler, bir hadis göstersizler. "Cenâb-ı Allah erkeğe verdiği bir şeyi kadına vermemiştir." fikrini bir âyetle, sahih bir hadisle ispat etsinler.(DG,15).

Cemâlînur Sargut, tarih boyunca kadının bütün aileyi görenek ve gelenekler nizamı içerisinde toplayıp birleştiren, cemiyet ahenginin ipuçlarını da elinde tutan sırlı bir kuvvet olarak gördüğünü belirtmekte ve şöyle demektedir. "Su nasıl bütün yaratılmışa hayat veriyorsa, maddi ve manevi ilim ile taçlanan kadın da çevresi için bir hayat kaynağıdır."⁶⁶⁶

Peygamber açısından bakarsak; çünkü Kur'an'ın açıklaması tamamen Peygamberin yaşantısıyla alakalıdır, Peygamber için kadın çok önemli çünkü Hz. Peygamber buyuruyor ki; 'Biz erkekler Allah'ın direkt tecellisiyiz.' Yani Allah kendine bizim aynamızdan bakmış. Dolayısıyla erkek, Allah'ın yarattığı, kendini isminde seyrettiği varlık. Ama erkek, kendindeki Allah'a ait o güzelliği görme imkânına sahip değil. O nefsanîyetle sırlanmış olduğu

⁶⁶⁵ Katılımcı Gözlem, H. Nur Artıran, Mesnevi Sohbeti, Türk Edebiyat Vakfı, İstanbul, 6.Mart. 2016

⁶⁶⁶ Sargut, *Peygambere Sevdiren Kadın*, s. 129.

için, bu güzellikten bihaber. Ve diyor ki; ‘Erkeğin kendindeki güzelliği görmek için bakabileceği yegane ayna kadın’. Dolayısıyla kadın olmazsa, erkek hiçbir şekilde yaratılışının hakikatine erme şansına sahip değil. O bakımdan kadın ve erkeğin birbirine böyle bir ihtiyacı var. Ama hakiki anlamda bakarsanız, kadın-erkek diye bir ayrım yok. Çünkü tasavvuf, erkeğin akli, kadının nefsi temsil ettiğini söylüyor. Yani akla hâkim olan kişi erkek, nefse hâkim olan kişi dişi. Her insanın içinde hem erkeklik, hem de dişilik vardır. Hem akıl hem de nefis vardır. Nefsini aklının da yardımıyla yenebilen kişi, artık erkeklik ve kadınlıktan sıyrılıp er kişi olur. Hepimiz hem kadın hem de erkeğiz.⁶⁶⁷

Ancak bugün İslami şeriatla yönetilen ülkelere baktığımızda kadına yaklaşımın bu görüşlerden çok farklı bir konumda olduğu aşikardır. 23. Haziran. 2015 tarihinde İzzet Çapa’nın Sargut ile gerçekleştirdiği röportajında, “Suudi Arabistan’da kadınların Arabî dahi kullanamayışının İslam dininde kadınları kısıtlayıcı ayetlerin varlığında mı aramalıyız” şeklindeki sorusuna Sargut şu şekilde yanıt vermektedir:

Bunların hepsi gelenekle alakalıdır. Dinimiz asla kadını kısıtlamaz. Peygamberimiz, Hz. Hatice’nin çalışmasını, ticaret yapmasını desteklemiştir. Hz. Ayşe ile deve yarışlarına katılmıştır. Fkîh Hz. Ayşe ile geliştirdi demıştır. Hz. Fatma da bir mürşittir, ister kabul etsinler ister etmesinler. Peygamber diyor ki “Geldiğinde ayağa kalktığım tek kişi ve benim aynadaki aksim gibidir Fatma. Buradan da anlaşılıyor ki kadınlar çok yüce ve yüksektir ama biz Peygamberin kadına verdiği değeri anlayamadık. Peygamberin eleştirdiği nefsanî kadınlardır. “Nefsanî olmayın” diyor.⁶⁶⁸

Cemâlnur Sargut, İslamiyet’te kadının konumunu yanlış yorumlara düşmeden anlayabilmek için Hz. Muhammed’in hayatına ve onun ahlakına bakılması gerektiğinin altını önemle çizmektedir. Hz. Muhammed’in kadına verdiği değer konusunda Medine’de yaşadığı bir olayı şöyle anlatmaktadır Sargut: “Ramazanda Medine’de Peygamber efendimizin torunlarının sofrasına oturduk. Baktım hanımlar sofrada oturuyor, beyler bize hizmet ediyor. “Her şeyi neden erkekler yapıyor ?” diye sorduk. “Biz peygamberin torunuyuz, o eşine daima yardımcı olurdu” diye cevap verdiler. Bu, Peygamber ahlakının uygulanmasıdır, ama gelenek görenek İslam zannedildiği için bugün bunları bilmiyoruz ne yazık ki.”⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Sonat Bahar’ın Cemâlnur Sargut ile Röportajı, Sabah Gazetesi, 15. Ağustos. 2010

⁶⁶⁸ İzzet Çapa’nın Cemâlnur Sargut ile Röportajı, Hürriyet Gazetesi, 23. Haziran. 2015.

⁶⁶⁹ Katılımcı Gözlem, Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbeti, Altunizade Kültür Merkezi, 26. Kasım. 2014.

Kadın konusunda İslami cephede gündeme getirilen konulardan biri de “kadın fitratı” kavramıdır. Modernleşme tarihimizde de İslamcı ve Batıcılar arasında bir tartışma konusu olarak yer almış olan bu konu hakkında Sargut ve Artıran’ın görüşleri ne yöndedir? Her iki kadın sufi de kadının erkekten farklı bir yaratılışı olduğu, kadının fiziksel güç eksikliğinin manevi olarak güçlü, şevkatli bir yapıya sahip olması ile dengelendiğini belirtmişlerdir. Yani erkek bedensel, kadın ruhsal açıdan güçlü bir yaratılışa sahiptir. Peki bu farklılık kadınların meslek seçimlerini fitratlarına göre yapmalarını gerektirir mi sorusuna binayen Artıran şu cevabı vermiştir:

Bendeniz hiçbir zaman kalıplaşmam. Çünkü Peygamber Efendimiz, hiçbir şeyi kalıplaştırmamıştır. İlk hemşireler; Peygamber Efendimiz zamanında, Peygamber Efendimiz ile savaşa katılan Müslüman kadınlardır. Efendimiz zamanında kadınların savaşa katıldığı, askerlerin yarasını sardığı, onlara psikolojik destek verdiği, bendirler vurarak ilahiler söylediği biliniyor. Efendimiz, “Hayır oturun evinizde” dememiş. “Gelin ama erkeklerle aynı safta kılıç kuşanıp narin bedenlerinizi siper etmenizi istemem. Arka saflarda durun” demiştir. ‘Arka saflarda durmasını istemesi, kadını hor hakir gördüğü için değil, kıymet verdiği içindir. İşte Nene Hatun! Kurtuluş Savaşı’nda canını feda eden, mermi taşıyan kadınlar! Bu millet kazandıysa, bu kadınlar da savaşta savaşmamış mıdır? Yeri gelmiş savaşmış, yeri gelmiş ortaya çıkmanın bir mânâsı olmamış! O zaman kalıplaştırmak yok, yerine göre hareket etmek var! Onun için, diyemem ki; “Hayır efendim, siz onu yapmayın da bunu yapın.” Bu şekileciliktir, suretçiliktir, insanı kalıplara sokmaktır.(DG,15).

Sargut’un yaklaşımı paralellik içermekle birlikte bazı meslek gruplarını tavsiye etmeyi tercih eden bir yaklaşımda durmuştur. “Kadında Allah’ın rahim sıfatı vardır. Merhametlidir, şevkatlidir. Bu sıfatlara uygun meslekleri seçmesi daha doğru olur. Öğretmenlik ve doktorluk mesela çok uygundur, çünkü evvela şefkat öndedir bu mesleklerde. Zaten bunlar Peygamber ahlakının görevleridir. Kadın fırtatına uygun meslek seçmesi onu mutlu eder, etrafına hizmeti arttır.”

Sargut ve Artıran’ın kadının önem ve değerine ilişkin gerek Kur’an-ı Kerim’de gerekse Hz. Muhammed’in hayatında yer alan ayet, hadis ve anekdotları vurgulamalarına karşın, ayet üstünden yapılan kimi yorumlar kadının İslam dinindeki konumunun bunun tersi olduğu yönüne işaret etmektedir. Örneğin Server Tanilli, *İslam*

Çağımıza Yanıt Verebilir mi? isimli kitabında, Nisa Suresi 34.ayetinde geçen ⁶⁷⁰ “kadınları dövün” ifadesinden yola çıkarak İslam dininde kadınlara saygının ve eşitlikçi bir yaklaşımın var olmadığını vurgulamaktadır.⁶⁷¹Tanilli'nin bu eleştirisi ve Nur Suresi 34.ayeti hakkındaki görüşleri Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran'a derinlemesine görüşmelerde sorulmuştur. Artıran söz konusu ayette, ahlaki zaaf gösteren kadından bahsedildiğini, ancak yine de kadının ayetle koruma altına alındığını belirtmiş, günümüzde benzer olayların kadın cinayetleri ile sonlandığının altını çizmiştir.

Efendimiz'e yine bir ayet iniyor. “Yapmayın! Eğer ki böyle bir şey olursa, önce bir uyar! ‘Karıcığım bak beni aldattın veya şu yanlış hareketin oldu.’ Ahlâkî bir şey görürsen, üç kere uyar!! Kaç erkek bunu başarıyor? Arkasından yatağına alma, yatağından biraz uzaklaştır. Hangi kanunda var? Bu da olmadı, hafifçe dokun. Yani ille de bir şey yapacaksan -çünkü öldürecek adam- hafifçe dokun bari. Anladığım budur efendim! Bu, kadını korumaktır, kadına eziyet etmek değildir. Günümüzde ne oluyor? Kes başını, vur silahı, öldür, işkence yap, dilim dilim doğra çöp kutusuna at! Doğru mudur efendim? İslâmiyet'ten bin dört yüz sene sonra olanlar bu değil midir? Eğer günümüzde bu ayet geçerli olsaydı, bu kadar kadın cinayeti olur muydu?(DG,15).

Bu konuda Sargut'un ifadeleri Artıran ile paraleldir.

Kızım bu ayet kadını şartsız şüphesiz koruma altına alıyor. Önce uyar, olmadı yatağından uzaklaştır diyor. Bugün bunlar yapılıyor mu? Hemen şiddet görüyor, hatta öldürülüyor kadınlar. 1400 yıl öncesinde bugün göremediğimiz bir yaklaşımla karşılaşılıyor. Bütün bu uyarılar işe yaramadıysa hafifçe bir fiziksel ikazdan bahsediyor. Kadın şartsız şüphesiz koruma altındadır bu ayette.(DG,1).

İslam'da kadının konumuna yönelik getirilen önemli eleştirilerden bir diğeri, Nisa Suresi 3.ayette⁶⁷² Kur'an-ı Kerim'in poligamiye izin verdiği üzerinedir. İslamiyet'te çok eşlilik olmadığını belirten Sargut, bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

⁶⁷⁰ Kur'an-ı Kerim Nisa Suresi 34. ayet “.....Kötü niyetlerinden korktuğunuz kadınlara gelince, onlara önce nasihat edin, sonra yatakta yalnız bırakın, sonra dövün; ve bundan sonra itaat ederlerse onları incitmekten kaçının. Allah gerçekten yücedir, büyüktür.” Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal ve Tefsir*, İşaret Yayınları, 2002, s. 116-117.

⁶⁷¹ Server Tanilli, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, s. 251-255.

⁶⁷² Eğer yetimlere karşı adil davranmamaktan korkuyorsanız, o zaman, size helal olan (diğer) kadınlardan biri ile evlenin -(hatta) ikisi, üçü veya dördü (ile); ama onlara adil bir tarafsızlıkla muamele edemeyeceğinizden korkarsanız, o zaman (sadece) bir tane ile- yahut meşru şekilde sahip olduğunuz ile (evlenin). Bu, doğru yoldan sapmamanız için daha uygundur.

İkinci bir ayette çok eşliliğin hemen hemen imkansız olduğu açıklanmıştır. Peygamberimiz Hz. Hatice'nin dışındaki eşleriyle Cebrail'in emriyle evlenmiştir. Ebu Süfyan'ın kızı ile Müslümanlığı yaymak için evlenmiştir. İnsan Hakları Beyannamesi ile Peygamberin Veda Hutbesi⁶⁷³ mukayese edilirse, Veda Hutbesi bir milyon kat üstündür. Peygamberimiz Veda Hutbesi'nde, kadın ve yetim hakkına o kadar önem vermiş ki! Bu dinin evlatları olarak kadını ezersek nasıl dinimize inanmış ve Peygamberi anlamış olabiliriz?⁶⁷⁴

Artıran, Kur'an-ı Kerim'de kadın ile ilgili ayetlerin yanlış yorumlanması sebebi ile İslamda "kadın" konusunun problemleri bir yapıya büründüğünün altını çizmekte ve İslam aleminin bugünkü konumunun, kadına hak ettiği değerin verilmemesinden kaynaklandığını belirtmektedir.

İslam alemi kadına hak ettiği yani Allah'ın verdiği, Resulullah Efendimizin verdiği değeri vermediği müddetçe, rezil rüsva olmaya mahkumdur. Bir toplumda kadın ayağa kalkamazsa, erkek asla kalkamaz. Hodri meydan! Yiğitseler kalksınlar! 'Hodri meydan' diyorum! İmkânı yok! Allah'ın aziz ettiğini sen zelil edersen, sen zelil olmaz mısın be adam? (DG,15).

Mesnevihan Şefik Can'ın kadınlardan kurulu bir sema grubunu ve post'a çıkacak şeyh olarak da H. Nur Artıran'ı vasiyet ettiğine önceki başlıkta değinmiştik. 22. Mart. 2015 tarihinde, İstanbul'un Beykoz ilçesindeki Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği'ne (Mevlevî dergâhı olarak dizayn edilmiştir) H. Nur Artıran'ın izniyle ziyaret edildiğinde- sadece kadınlardan kurulu olmasa da- kadın ve erkek müritlerin bir arada sema ettikleri gözlemlenmiştir. Dergâha yapılan her Pazar ziyaretinde, aynı ritüel benzer biçimde gerçekleşmiştir. Sema sonrası ikindi namazı kılındıktan sonra mescide gelen konuklar ile sohbet eden Artıran, İslam dininde kadının konumuna yönelik görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir.

Kulun kadını erkeği olmaz. Mahşer günü dirilme sırasında kadınlar bu tarafa erkeler bu tarafa diyecek mi Cenab-ı Allah ? Hayır!! Bütün kulları dirilecek. Kadın erkek ayrımı yoktur, kulun kadı erkeği olmaz. Peygamberimizin soyu bir erkek evlattan değil kızı Hz. Fatma'dan yürümüştür. Sadece bunu düşünseler İslamiyet'te kadının ne kadar önemli bir konumda olduğunu görürler ama ne yazık ki anlamıyorlar. Üstelik anlamayanlar bir tekkenin

⁶⁷³ Hz. Peygamber'in hicretten sonra yaptığı ilk ve tek haccı genelde Vedâ Haccı olarak adlandırılır. O, bu haccı esnasında Arafat başta olmak üzere değişik zemin ve zamanlarda hitabelerde bulunmuştur. Bu konuşmalar daha sonra Vedâ Hutbesi başlığı altında toplanmıştır. H. Ahmet Özdemir, "Son Peygamber'in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 4, 2005, s. 95-112.

⁶⁷⁴ Gülben Ergen'in Cemâlnur Sargut ile Röportajı, *Hürriyet Gazetesi*, 21. Haziran. 2016.

başında kendini insan-ı kamil sananlardan çıkabiliyor. (KG, H. Nur Artıran sohbeti).

Bununla birlikte, dini alanda kadınlar manevi bir rehberlik, şeyhlik, mürşitlik üstlenebilir mi, bu hak Kur'an-ı Kerim'de kadına verilmiş midir sorularının günümüzde hala tartışmaya açık bir konumda durduğunu söylemek gerekir. Peki bu konu, bu iki kadın mutasavvıf ve onların müritleri tarafından nasıl yorumlanmaktadır?

4.2.2. Kadın Mürşitler olarak Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran

Kadın mürşit olgusunun tasavvuf geleneği içinde istisnai bir durum olduğunu, bu sebeple günümüzde hala tartışmalı yapısını koruduğunu belirtmiştik. Sargut ve Artıran'ın bu konuda ne düşündükleri ve kendilerini kadın mürşit olarak tanımlayıp tanımlamadıkları bu kısımda ele alınacaktır.

Artıran, kadın mürşit olgusunun “gelenekte yoktur” denilerek reddilmesine eleştiri getirmekte ve mürşidin kadın ve erkeği olmaz diyerek Kur'an-ı Kerim'i işaret etmektedir. H. Nur Artıran'ın kadın mürşit konusundaki görüşlerini Bakara Suresi'indeki ayetten⁶⁷⁵ yola çıkarak oluşturması derinlemesine görüşmede kayıtlara şöyle yansımıştır.

Cenab-ı Hak, Bakara Suresi'nde geçtiği gibi, “Ben bir halife yaratacağım” dedi. “Ben bir erkek yaratacağım.” demedi. Dikkat buyrulsun; “Ben bir halife yaratacağım.” derken, buraya bir cinsiyet koymadı. “Bir eşref-i mahlûkat, bir insan, yeryüzünde bir halife yaratacağım.” diyor; ama cinsiyet zikretmiyor. İnsanın zaten cinsiyeti olmaz. İnsan kimdir? Yaratılış gayesini bilen, nereden geldiğini unutmadan nereye gideceğini de hiç unutmayan, bu şartlar altında yaşayan demektir. Yoksa bu âlemdeki herkese zahiren baktığımızda insandır; ama bâtında baktığınızda insanlık makamına gelmiş çok az kişi vardır.(DG,15).

Artıran'ın ayeti bu şekilde yorumlayışı konusunda düşüncelerine başvurduğumuz Mustafa Kara, kendisi ile yapılan derinlemesine görüşmede düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: “Mürşitleri Allah yolunda yol gösteren insanlar olarak düşünürseniz, kadından mürşit olmaz diye bir şey diyemezsiniz. Bu sebeple H. Nur Hanım'ın Bakara Suresi'nde geçen halifelik ile ilgili düşüncelerine bu açıdan bakılabilir.” Gelenek içinde kadın mürşit olgusunun istisnai bir durum olduğunu belirten Kara, asıl problemin “kadınlar teknik olarak bir tarikat şeyhi olabilir mi?”

⁶⁷⁵ Bakara Suresi, 30. Ayet.

sorunsalından kaynaklandığını belirtmiştir. Bu sorunun “Kadın peygamber var mıdır?” tartışmasına benzediğini ve İslam alimlerinin bu soruya iki farklı yanıt verdiklerini belirten Kara, müspet yanıt veren alimlerin kadını “er” kişi olarak gördüklerini vurgulamaktadır. Kara, gelenekte istisnai bir durum olmasından dolayı günümüzde tartışmalı konumunu sürdüren “kadın mürşitlik” konusunda sözlerini şöyle tamamlamıştır: “Kadından mürşit de olur, teknik açıdan bir tarikatı da yönetebilir. Fakat yaygın değildir.” Öte yandan Kara, son doksan yıldır “mürşitlik” kavramının bizahiti kendisinin büyük bir problem haline geldiğini vurgulamış ve bu durumun, devletin tarikatler dünyasını illegal görmesinden kaynaklandığını belirtmiştir.

Gelenek konusunda Burckhardt, tasavvufun ilahi kaynaklı bir hikmetin aktarılması olduğuna göre hem zaman içinde bir devam, hem de ruhsal kaynağıyla bağlantısında kesinti olmayan bir yenilenme olduğunu belirtirken Kara'nın paralelinde şöyle demektedir. “Her geleneksel doktrin tanımı gereği, özünde değişmezdir. Ama bunun sunuluşu belli bir kavramsal biçim çerçevesinde -yani geleneğin değişmeyen temeli üzerinde-keşfin değişik olumsal tarzları doğrultusunda ve beşeri durumlara uygun olarak kendi kendini yenileyebilir.”⁶⁷⁶ Bu noktada Rene Guenon, “gelenek” ile “gelenekçilik” arasında bir ayrıma giderek geleneğin beşeri durumlara esnek durması yaklaşımı ile gelenekçiliği eleştirmektedir. Guenon'a göre “ilmi gelenek” diye bir şey olamaz ve gelenekçiler aslında gelenek hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmaksızın geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ve istek duyan kişilerdir.⁶⁷⁷

İslâm dininin içerisine gelenek, görenek, kültür girdiğini, zamanla geleneğin Mevlevîlik zannedildiğini belirten Artıran, derinlemesine görüşmede düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: “Hazreti Mevlânâ da, Mesnevi Şerif'te; ‘Gelenek, görenek din değildir’ diye bas bas bağırır. Bendeniz Mevlevîlik adına da üzülüyorum. Mevlevîlik, İslâmiyet’i en zarif, en naif, en hassas bir şekilde yaşama biçimidir. İslâmiyet kültür değildir. İslâmiyet gelenek değildir. İslâmiyet görenek değildir. İslâmiyet bir dindir.” Keza Cemâlnur Sargut İslamiyet’in gelenek ile karıştırılmasından dolayı günümüz İslam dünyasındaki kadının konumuna şu şekilde vurgu yapmaktadır:

⁶⁷⁶ Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (çev. Fahreddin Arslan), Diyarbakır, Ribat Yayınları, 1982, s. 12.

⁶⁷⁷ Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (çev. Mahmut Kanık), İstanbul, İz Yayınları, 2004, s. 265-267.

İslam'da kadın çok önemli. İslam'da değil, geleneklerde kadın ikinci planda! Maalesef Peygamberin kadına verdiği değer daha sonra kaybolmuş. İslam genişledikçe her ülkenin geleneği ve erkek hakimiyeti İslam üzerine çıkmış. Kuran'da kadın yorumu kaç tane var? Hepsi erkek. Çünkü kadın yorumlaması geleneklerde yok. Asıl kadınların yorumlaması gerekir. Ama erkek egemen ülkelerden kadınların yorumlamasına izin verilmiyor. Şimdi şimdi bizler yorumlayabiliyoruz.⁶⁷⁸

Dolayısı ile günümüz şartlarında kadının her meslek grubunda yer alması gibi mürşitlik görevini üstlenmesini de Burckhardt'ın ifade ettiği gibi “beşeri durumlara uygun olarak kendini yenileyebilir” diyebilir miyiz? Günümüzde kadınlar öğretmenlik mesleğini icra edebiliyorlarsa, manevi öğretmen anlamında da kullanabileceğimiz “mürşit” sıfatını kullanabilirler mi? Kadınların dini alanda manevi bir rehber konumunda olması günümüzde farklı İslami coğrafyalarda da rastlanan bir durumdur. Örneğin Senegal'de Tijani Sufi'ye bağlı kadın bir sufi olan Adja Moussoukoro ile görüşen Joseph Hill, öğrencilerinin kendisini “manevi rehber” veya “anne” olarak nitelendiklerini belirtmektedir. Sufi kadınlar öncü anlamına gelen “mukaddeme” ile sıfatlandırılmaktadırlar. Başka kadın sufilerle de görüşen Hill, bu sufilerin görüşlerinin şu noktada birleştiğini vurgulamaktadır: “Bütün kadınlar mukaddemedir. Çünkü bütün kadınlar öğretmendir. Dolayısı ile kadın ve öğretmenlik aslında içi çe kavramlardır.”⁶⁷⁹

Mürşidliğin “öğretmen” vasfından hareketle kadın mürşit olabilir mi? sorusunu şu şekilde yanıtlamaktadır H. Nur Artıran:

“Mürşit” kelimesinin karşılığı, malûm-i âliniz “öğretmen” değil mi efendim? Bendeniz hep şuna inanırım. Zahirde ne varsa, bânının gölgesidir; yani bânında hakikati olmayan bir şey, zahirde de uygulanamaz. Eğer ki zahirde bir bayan öğretmenlik müessesesi varsa, mutlaka bânında da bunun bir hükmü vardır. Dünyanın her yerinde, her mecliste, her inançta, her kültürde “bayan öğretmen” kültürü vardır doğru mudur efendim? Bayanı farklı bakış açılarıyla değerlendiren düşünceler, görüşler var; ama “bayandan öğretmen olmaz” diye bir görüş yok. Zahirde bayandan öğretmen oluyorsa, adına bizim “mürşit” dediğimiz kişi, “manevi eğitim veren kişi” demek oluyorsa, neden kadın manevî eğitim vermesin? (DG, 15).

⁶⁷⁸ Gülben Ergen'in Cemâlnur Sargut ile Röportajı, Hürriyet Gazetesi, 21. Haziran. 2016.

⁶⁷⁹ Joseph Hill, “All Women are Guides: Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal”, *Journal of Religion in Africa*, S. 40, 2010, ss. 375-376.

Paralel biçimce Carl Ernst'in kadının manevi bir öğretmen oluşunu şu cümlelerle ifade ettiğini görüyoruz. "Gerçek şudur ki, kadınlar erkeklerin saygısını kazanmış seçkin mânevî öğretmenlerdir. Menkıbelerin içine gizlenmiş ve sıklıkla da başka kadınların marjinalleşmelerini haklı göstermek için kullanılmış olmasına rağmen, Rabiâtü'l-Adeviyye'nin (Sekizinci yüzyıl) hikâyeleri onun erkeklerin hocası (müeddibe) olduğunu açıkça göstermektedir."⁶⁸⁰ Rabiâtül Adviiye'nin manevi öğretmen rolünü kadınlık erkeklik üzerinden sorgulanamayacağını belirten Artıran düşüncelerini şöyle tamamlamaktadır: "Kâbe'nin ayağına gittiği Rabia anamıza; 'Şöyle dur Rabia. Sen de kim oluyorsun? Burada erkek var mı diyeceğiz? Olur mu böyle bir şey? Rabia annemizin erkekliği/kadınlığı mı kalmış yahu? Rabia'ya kadın denilebilir mi? Rabia'ya kadın diyen kadındır. Bu fakirinize göre, kim ki Rabia anamıza kadın demiştir, işte kadın onun ta kendisidir."

Peki, Sargut ve Artıran kendilerini "mürşit" olarak tanımlıyorlar mı ve daha da önemlisi bu konuda kendilerine icazet verilmiş mi? Tasavvufi açıdan el verme ya da icazet verme⁶⁸¹ şeyhin yaşadığı dönemde liyakat kesb etmiş talebelerinden birine diğer talebelerinin de bulunduğu bir ortamda el verdiğini söylemesi ve cübbesini giydirmesi ile gerçekleşmektedir. Şefik Can, destarını teslim etmek için neden H. Nur Artıran'ı seçtiğini Zaman Gazetesi'ne verdiği röportajda şu şekilde ifade etmektedir

En büyük arzum Tahirü'l-Mevlevî'den aldığım manevi emanetleri ehline teslim ederek bu alemde göçmekti.(...) Erkeklerden de talebelerim oldu. Ve emek verdiğim evlatlarım arasında Nur Hanım kadar duygulu, onun kadar anlayışlı kimse bulmadığım için ben bu bakımdan emaneti ona verdim. Devrimizde erkek ve kadın eşit haklara sahiptir ve bendenizde, eski devirlerde de kadınlardan Mesnevihan yetiştiğini tesbit etmiştir. İlk defa ben bir hanıma destar vermiş değilim....Daha evvel de söyledim kadın veya erkek olması önemli değil⁶⁸², gönül sahibi olması önemli.⁶⁸³

⁶⁸⁰ Carl W. Ernst, Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, İstanbul, 16. Aralık. 2005.

⁶⁸¹ Türkiye'de kullanılan "el alma" kavramı ile kan bağına dayalı sisileden ruhani bağa dayalı silsileye geçilmiştir. Mürşit "hak mürşitten" yani Peygamberden el alan kişidir ve onun kanalı ile bu kutsal bağa ulaşmak mümkündür. Atacan, a. g. e. , s. 72.

⁶⁸² H. Nur Artıran ile yapılan derinlemesine görüşmede kendisi konu ile ilgili şöyle demiştir: "Bu dünyadaki fetva sahibi, âlim geçinen, şeriat- tarikat- hakikat ehli olduğunu kabul eden, bu konuda hüküm veren mânevî büyüklerimize! "Bu dünyadaki en büyük emanet nedir?" diye bu kişileri sorsak; ne cevap vereceklerdir? Bilen kişi; 'En büyük emanet, İlâhî emanettir.' diyecektir. Cenâb-ı Hakk, Kur'an-ı Kerim'de; "Emaneti ehline veriniz." diyor. "Erkeğe verin" demiyor. Buradan uyanmak lazım."

⁶⁸³ Nuriye Akman'nın Şefik Can ile Röportajı. Zaman Gazetesi, 25. Ocak. 2005.

Cemâlnur Sargut ve Rifaî tarikatı cephesinde konuya yaklaşım nasıldır? Şeyhlik, Ken'an Rifaî ile sona ermiş ve mürşitlik makamı “manevi rehberlik” şeklinde devam etmektedir diyen Ken'an Gürsoy, Sâmiha Ayverdi'nin de mürşit değil “manevi rehber” olarak ihvan içinde yer aldığını belirtmektedir. Ancak Cemâlnur Sargut, Sâmiha Ayverdi'nin şartsız şüphesiz bir “mürşit” olarak görülmesinden yana görüş bildirmektedir. 7. Temmuz. 2015 Ken'an Rifaî Mevlid-i Şerifi için buluşulan Rifaî dergâhı bahçesinde Sargut şöyle demiştir:

Allah bize lütüfta bulunmuş Ken'an Rifaî gibi bir mürşit ve Sâmiha Anne gibi bir tam varis. Şartsız şüphesiz, zerresinde şüphemizin olmadığı bir tam varis. Annem hep söylerdi; bir Kadiri şeyhi efendimiz, Ken'an Rifaî hazretlerinin cenazesine gelmiş, demiş ki: “Kızım Sabaha kadar bütün melaike Sâmiha Anne'nin onun varisi olduğuna şahadet etti”. (KG, Cemâlnur Sargut, Ken'an Rifaî Dergâh'ındaki Konuşması)

Sâmiha Ayverdi kendisini mürşit olarak tanımlamış mıdır? sorusuna cevaben Sargut, görüşlerini kitabında şöyle dile getirmiştir.

Sâmiha Anne'den bir kere bile “ben mürşidim” lafını duymadım. Gerçek mürşidin de “ben mürşidim” diyen bir insan olduğuna inanmıyorum. Sâmiha Anne yaşayan bir Kur'an'dı. Her şeyi ondan öğrenebilirdiniz. O yüzden insanlara tesir etmemesi mümkün değil. Sâmiha Anne gerçek bir kadın mürşid-i kamildi. Hanım olması sebebi ile hanımlar için çok güzel bir yol açtı.⁶⁸⁴

Sargut'un “Sâmiha Anne gerçek bir kadın mürşid-i kamildi. Hanım olması sebebi ile hanımlar için çok güzel bir yol açtı” deyişi, kendisi tarafından tasavvufi alanda yapılan çalışmaların, mürşit sıfatı altında ele alınmasını meşrulaştıran bir zemin oluşturması açısından önemlidir. Nitekim web sayfasında konu ile ilgili olarak Sargut, Ayverdi'nin fikirlerinin de bu yönde olduğunu onun ağzından aktarmaktadır.

Çünkü Fikir, his ve iman alışverişinde kadın, erkekten daha müsait bir mutavassıt, daha verimli bir zemindir. Asıl mesele, Ken'an Rifaî'nin bilhassa kadınlık âlemiyle temasta olması ve nev'i beşerin müstakbel veçhesini tayinde, kadını yapıcı, şekil verici bir amil olarak görmesindedir. İşte bu derinlikte iki sultan kadın, Ken'an Rifaî'ye yarının kadın mürşitler dünyasını göstermiş ve hazırlamıştır.⁶⁸⁵

⁶⁸⁴ Cemâlnur Sargut, *Açık Denize Yolculuk*, (Haz. Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul, Nefes Yayıncılık, 2014, s. 179-180.

⁶⁸⁵ <http://www.Cemâlnur.org/contents/detail/Ke'nan-Rifaî-hazretleri/5>

Ken'an Gürsoy ve Cemâlnur Sargut'un, Ayverdi'nin "mürşit" olarak sıfatlandırılması konusunda farklı görüş bildirmeleri, Ayverdi'nin postniş silsilesi ile mürşitlik makamına gelip gelmediği hususunda ihvandan bazı kişilerle görüşmeyi gerekli kılmıştır. Sâmiha Ayverdi'nin kurucuları arasında olduğu Fetih Cemiyeti⁶⁸⁶ ziyaret edilerek, Ayverdi'nin liseli yaşlarından beri manevi öğrencisi olan Özcan Ergiydiren ile konu bağlamında görüşme yapılmıştır. Ken'an Rifaî, Ayverdi'ye "benden sonra mürşit sen olacaksın demiş midir" diye sorulduğunda Özcan Ergiydiren şöyle cevap vermiştir.

Öyle bir şey dememiştir. Ancak olay şu şekilde gelişmiştir. Sâmiha Anne her kitap yazdığında Ken'an Rifaî'ye gelir ve kitabı "Efendim bir oğlunuz oldu" diyerek önüne koyar. İlk kitabı olan *Aşk Buymuş*' bu şekilde kendisine verir ve Ken'an Rifaî kitabı okuduktan sonra basılmasını ister. Sâmiha Anne'nin her kitabında durum bu şekilde devam eder. Sonunda Ken'an Rifaî şöyle demiştir. "Sâmiha kitapları ile dergâhları yeniden açtı." Sen artık mürşitsin dememiştir ama bu çok önemli bir cümledir, o manaya gelen bir cümledir.(DG,2).

Keza, Cangüzel Zülfikar, çocukluğundan itibaren Sâmiha Ayverdi'yi tanıyan bir kişidir ve Ergiydiren'in sözlerine paralel biçimde şöyle demektedir. "Hocası Ken'an Rifaî, Sâmiha Ayverdi'nin annesine 'Sâmiha'ya dikkat ediniz; onun tesiri bir asır değil yüzlerce asır sürecektir ve o kitaplarıyla dergâh açacak, dünya durdukça gönülleri uyandırmaya devam edecektir' demişlerdir."⁶⁸⁷ Ergiydiren'nin "sen artık mürşitsin dememiştir ama bu çok önemli bir cümledir, o manaya gelen bir cümledir" deyişi bir soru işareti oluştursa da Rifaî ihvanından kişilerle yapılan görüşmelerde Ayverdi'nin "mürşid" yerine "manevi rehber" olarak adlandırılması üzerinde fikir birliği sağladığı görülmektedir. Ken'an Gürsoy'un her Salı Rifaî dergâhında gerçekleştirdiği sohbet sonrası görüşülen kişilerden bir kadın ihvan şöyle demiştir. "Efendim gelenek de kadın mürşit diye bir kavram yoktur. Dolayısı ile biz Sâmiha Ayverdi'yi mürşid değil, manevi

⁶⁸⁶ Dernek 28. Temmuz. 1950 yılında kurulmuştur. Kurucuları arasında o tarihteki sanat, ilim, kültür, basın, bürokrasi ve iş dünyasından yüz otuz kadar önemli isim vardır. Derneğin gayesi, önce her yıl 29 Mayıs'ta yapılan İstanbul'un Fetih Kutlamalarına katılmak, eski eser ve abidelerimizin korunması ve restorasyonu, tarihimiz ve coğrafyamız ve tercihan İstanbul, İstanbul kültürü, Fatih Sultan Mehmet ve İstanbul'un fethiyle ilgili araştırmalar yapmak ve yapılanlara destek olmak ve bunların sonuçlarını yayınlamak ve bu hususta yurt içi ve yurt dışında bulunan kuruluşlarla işbirliği yapmaktır. Ayrıca konferans ve ilmi toplantılar da çalışma sahası içindedir. Bkz. http://www.istanbulfetihcemiyeti.org.tr/istanbul-fetih-cemiyeti-hakkinda_d33.html.

⁶⁸⁷ Cangüzel Zülfikar, "Ken'an Büyükaksoy'un Kadın Anlayışı ve Sâmiha Ayverdi", Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, 16. Aralık. 2005.

bir rehber olarak kabul ediyoruz.” Yapılan görüşmelerde şu anda yetmişli yaşlarda dolayısı ile Ayverdi ile tanışmış olan Rifaî ihvanından bir kadın mürit düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir.

Efendim mürşit ne demek? Aydınlatan, yol gösteren demek. Manevi rehber ne demek, yine aynı şey yani aydınlatan ve yol gösteren. Bu anlamda Sâmiha Ayverdi bir mürşidin yapması gereken her şeyi fazlasıyla yapmıştır. Hem dini konularda bizi aydınlatan bir kişiydi hem de bir psikolog gibi sizi ruhsal sorunlarınızda rahatlatırdı, manevi bir doktordu. Ayrıca sadece dini konularda değil, dünya meseleleri ile ilgili devlet adamlarına mektuplar yazardı, mücadeleciydi. Şimdi bunlar normal, herhangi bir insanın yapabileceği şeyler mi? Kendisinin kim olduğunu bilenler bilir. Fakat biz mürşit kelimesini kullanmıyoruz evet doğrudur manevi rehber demeyi tercih ediyoruz. Ama kelimelere çok takılmamak lazım, öyle ya da böyle deyin, o kişinin yaptığı vazife ortadadır.

Bu konuşmaya paralel biçimde Ergiydiren, Ayverdi konusunda şöyle demektedir: “Biz onun evlatlarıydık kızım. Herkese çok büyük bir şefkati vardı. Maddi manevi çok verirdi. Hiç kenarında parası olmadı, bir evi olmadı. Hep kirada yaşadı çünkü hep paylaştı gelirini. Bir isim vermek şart mı kızım, her şey ortada zaten.”

Görülüyor ki Ken’an Rifaî ihvanında, Sâmiha Ayverdi, kelimenin içerdiği mana bakımından mürşit olarak kabul edilse dahi, dini bir sıfatlandırma içine sokularak “mürşit” olarak adlandırılmamaktadır. Cemâlnur Sargut’un ise yukarıda belirtildiği gibi bu sıfatlandırmayı yapmakta bir sakınca görmeyerek kadın ve mürşitlik kelimelerinin yan yana gelmesini sağlayacak bir söylem oluşturduğu görülmektedir. Nitekim Sargut şöyle demektedir:

Mürşit öğretmen demektir. Kadın da olur erkek de olur. Kadın Peygamber olamaz çünkü erkeklerin kadına bakışı ile kadınların erkeklere bakışı aynı değildir. Kadınlar erkeklere bakarken ona bir peygamberlik hürmeti ve saygısı duyarak bakabilirler. Ama erkek kadına bakarken mutlaka ondaki maddi güzelliği de görür. Bu da onun günaha girmesine sebep olur. Bu yüzden kadın peygamber olamaz.⁶⁸⁸

Bu söylemin paralelinde, Sargut’un talebeleri, Cemâlnur Sargut’un kendisini mürşit olarak adlandırmakta ve bu sıfatı hem Sâmiha Ayverdi hem de kendisi için

⁶⁸⁸ www.Cemâlnur.org

kullanmakta herhangi bir çekince içine girmemektedirler.⁶⁸⁹Kadınların mürşit olabilmesi konusunda hemfikir olmalarına ve talebelerinin kendilerini mürşit olarak adlandırmalarına karşın Sargut ve Artıran'ın her ikisi de mürşit olduklarını kendi ağzlarından ifade etmemektedirler.

Sargut'un Mesnevi sohbeti sırasında söz alan bir dinleyici şöyle bir soru sormuştur. "Ben Bodrumdan geliyorum. Bir mürşit arıyorum kendime ama oralarda bulamıyorum siz mürşidim olur musunuz? Cevaben Sargut söyle demiştir: "Estağfurullah bu bana ait bir şey değil Ken'an Rifai'nin ilmi. Zaten o size mürşit olmuş ki taa Bodrumlardan sizi buraya getirmiş. Allah birbirimizden ayırmasın ezel alemin de de onun şefaati altında buluşmayı nasip etsin inşaallah!!⁶⁹⁰

Sargut'un sohbetine gelen bu kişiyi mürşidi olarak kendine davet etmeyip, Ken'an Rifai'yi işaret ettiği yaklaşımı Artıran'da da gözlemliyoruz. Kendisi derinlemesine görüşmede bu konuda fikirlerini şu şekilde belirtmiştir:

Eğer ki Nur Hanım şeyhlik taşıyor derlerse, Allah şahittir, yalan söylerler. Hiç kimse, bu fakirin ağzından; "Ben şeyhim, ben Mesnevihan'ım, ben mürşidim." cümlelerini duymamıştır. Resmidir. Şefik Can Dede; "Ben destarımı da, Mesnevihanlık'ımı da, bütün manevi emanetlerimi de Nur Hanım'a teslim ediyorum." diye vasiyet bırakmıştır. Bu vasiyetler tasdiklidir. Buna rağmen bendeniz hemen bir basın açıklaması yapmışımdır. "Haşa, Estağfurullah!" Samimidir benim bu basın açıklamam. Ben kim oluyorum ki; Celalettin Dede, Esat Dede, Tahir'ül Mevlevî Dede, Şefik Can Dede'den gelen bir emaneti teslim alayım da buna layık olayım! Celalettin Dede nere, Esat Dede nere, Tahir'ül Mevlevî nere, Şefik Can nere; bu günahkâr kul nere? Ben ancak bir emanetçiyim. Emaneti teslim alırım, ehli çıktığı zaman da teslim ederim. Ben ancak emaneti taşıyan bir hizmetçiyim!(DG,15).

Artıran'ın kendisini mürşit ya da şeyh olarak değil, "hizmetçi" olarak tanımlamasına benzer şekilde Sargut'un da kendisini aynı şekilde ifade etmeye çalıştığını TÜRKKAD Derneği'nin düzenlediği iftar gecesindeki şu konuşmasında gözlemliyoruz.

Benim bir hedefim var, hedef üzere yaratılan insanlar için yaşıyorum ben, Allah'a doğru yönelmeyi hedef seçmiş insanlar için yaşıyorum. Hizmetçi

⁶⁸⁹ Dolayısı ile bu durum, Rifai ihvanı içinde fikir ayrılıklarına sebep olmakta ve Cemâlnur Sargut'un mürşidliğini kabul edenlerin ayrı bir ihvan oluşturmasına sebebiyet vermektedir. Bu sebeple, günümüzde Ken'an Rifai tarikati içinde tek bir ihvandan değil, ihvanlardan bahsetmek gerekmektedir.

⁶⁹⁰ Katılımcı Gözlem. Cemâlnur Sargut, Mesnevi Sohbetleri, Altunizade Kültür Merkezi, Nisan 2014.

olmak istiyorum ben, baş olmak istemiyorum. Ömrümün son nefesine kadar İslam'a hizmet etmek istiyorum. Yalnız ben değil, beraber elele verdiğim beraber yetiştiğimiz çocuklarımın da ömürlerini İslam'a hizmetle geçirmelerini istiyorum.”⁶⁹¹

Sargut ve Artıran'ın kendilerini mürşit olarak tanımlamamalarına karşın talebeleri onları böyle tanımlıyorlar mı? Yapılan görüşmelerde alıntılar şu şekildedir. Sargut'un gerek ihvanı, gerekse II. halka müridleri kendisini mürşitleri olarak gördüklerini belirtmişlerdir.

Kabul edersiniz ki hocamız “er” kişidir. Er kişi de kadınlık erkeklik yok olur. Bizi hiçbir zaman kendine davet etmez, bu ilme davet eder. Ben kendisinden “mürşidim” kelimesini duymadım. Ama benim mürşidimdir. Şüphesiz böyledir.(DG, 6).

“Aramakla bulunmaz, ama bulanlar arayanlardır” demişler. Biz bulduk mürşidimizi çok şükür, bize nasip oldu. Öyle tevazu sahibi bir insan ki! Biz halinden çok etkileniyoruz. Kal ilmi olsaydı sadece etkilenmezdik. Ama “hal” var kendisinde o çekiyor. Mürşidiniz mi diye sordunuz? Sizce? E elbette. (DG, 9).

Görüyoruz ki Sargut'un müritleri ile yapılan görüşmelerden gelen yanıtlar kendisinin mürşitliğini onaylar şekildedir. H. Nur Artıran ihvanından gelen yanıtlar da benzer niteliktedir.

“Mürşidi hem kim görür hazreti Hakk'ı görür” denir. Mürşit yani kâmil insan; Allah'ın yeryüzündeki halifesi, Allah'ın kendini gösterdiği mübarek bir aynadır. Peygamber Efendimizin âlemlere rahmet olarak gönderilmesi gibi, mürşit olan insan-ı kâmiller de bu cihana bir rahmettir. Bu açıdan muhterem Hayat Nur Artıran Hanımefendi'yi, mana ve ruh yönüyle sadece etrafındaki âciz müritlere değil, cümle mevcudata ayna olan bir mürşit olarak kabul ediyorum. (DG, 28).

Muhterem Hocamız, dünyevi kavram ile Mürşitliği ‘öğretmen’ diye açıklar. Bu sıradan bir öğretmen değildir elbet. Engin tasavvufi bilgisine müracaat edilen bir üstat. Hikmet ve marifet dolu kamil bir insandır Mürşit. Evet muhterem Hayat Nur Artıran Hocamı mürşidim ve manevi büyüğüm olarak kabul ediyorum. (DG,16).

Hayat Nur Hocamızı mürşit olarak kabul ediyorum. Manevi olarak olgun bir insan erkeklik ve kadınlık bağlarından kurtulmuş kişidir. Bu yüzden manevi

⁶⁹¹ Katılımcı Gözlem. Türkkad ve Kerim Vakfı'nın düzenlediği İftar Yemeği Açılış Konuşması, Adile Sultan Sarayı, İstanbul, 20. Temmuz. 2015.

rehberlikte kadın veya erkek olmanın bir önemi olmadığına inanıyorum. Hayat Nur Hocamı şu ana kadar hiç bir zaman bir kadın olarak değerlendirmedim. Bu konuyu hiç düşünme ihtiyacı hissetmedim diyebilirim.(DG, 24).

Artıran ihvanı ile yapılan on dokuz görüşmenin tamamında, talebelerinin kendisini mürşit olarak kabul ettikleri görülmüştür. Sargut ihvanı ve II. Halka müritleri ile yapılan görüşmelerde de aynı sonuç elde edilmiştir. Her iki kadın sufünün müritlerinin, mürşitlerine cinsiyetleri üzerinden yaklaşmadıklarını belirtmeleri ana vurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Müritlerden birinin “H. Nur Hocamı hiç bir zaman bir kadın olarak değerlendirmedim” deyişi Sezai Küçük’ün’un bu konudaki şu cümleleri ile örtüşmektedir: “Nur Artıran’ın 21. yüzyıl dünyası için çok önemli bir sembol olduğu açık. Yalnız dikkat: “Kadın şeyhin” temsil ettiği öğretinin doğası, onun kadınlığının altını çizmiyor. Destar, kadın olduğu için verilmiyor ona. Maddi hatta manevi bir çıkar beklemeक्सizin Yaradana duyduğu aşkı, yaratılmış ile en güzel şekilde paylaştığı için veriliyor. Zaten O’nda eridiğinde ne kadınlık kalıyor geriye ne erkeklik.”⁶⁹²

Sargut ihvanından farklı olarak H. Nur Artıran’ın müritleri dergâh hayatını deneyimleyebilmektedirler. H. Nur Artıran’ın izni neticesinde 18. Ekim. 2015 tarihinden itibaren Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği merkezi olarak kullanılan İstanbul Beykoz’daki dergâhın gözlemine başlanmıştır. Her Pazar günü- bir yurt içi/ dışı gezisi ve Türk Edebiyat Vakfı’nda gerçekleşen sohbeti yoksa- müridler ve konuklar dergâhta biraraya gelmektedirler. Her Pazar aynı biçimde gerçekleşen ritüelin katılımcı gözlem notları şu şekildedir.

Öğle yemeği öncesi tekkeye varıyorum. Herkes çatı katındaki mescit odasında namaz kılıyor. Namazdan sonra ilahileri dinlemek ve icra etmek üzere herkes salonda toplanıyor. Sema ayini için hazırlanan dervişler libas adı verilen kıyafetlerini giymişler divanda⁶⁹³ bekliyorlar. Erkeklerin üzrinde Destegül denen tarikatı simgeleyen geniş bir yelek bulunmakta. Kadınlar ise birbirinden farklı renklerde libasları ile Nur Sultanı⁶⁹⁴ bekliyorlar. Mutrip denilen saz heyeti de divanda yerini almış durumda. Mutrip hem kadın hem de erkek dervişlerden oluşuyor. Mevlevîlikte kadın ve erkek ayrımı olmadığından dervişler birbirlerini “can”lar olarak isimlendiriyorlar. Kimi

⁶⁹² Nuriye Akman’ın Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük ile Röportajı, 27. Kasım. 2007.

⁶⁹³ Şeyhin beklendiği salona Mevlevîlikte divan denmektedir.

⁶⁹⁴ H. Nur Artıran müritleri arasında Nur Sultan olarak adlandırılmaktadır.

kastettikleri belli olsun diye kişinin ismini başına ekliyerek birbirlerine hitap ediyorlar. Ayşecan, Namıkcan, Nazlıcan gibi. Bir süre sonra Nur Sultan divan kapısında görünüyor ve kapıda görünmesi ile birlikte herkes ayağa kalkıyor. Bu esnada Nur Sultan gülbank ⁶⁹⁵okuyor: “Vakti şerif hayrola, hayırlar feth ola, şerler defola.... Kur’ân, niyaz aşıkları kabul ve makbul ola, demi Hazreti Mevlânâ, huuu!”. Herkes bir ağızdan sağ ellerini kalplerini üzerine koyarak “Huuu” diyor ve bu ses 7-8 saniye sürdükten sonra sonlanıyor. Sonlanması ile birlikte Nur Sultan divana adımını atıyor ve makamına oturuyor. O oturuncaya kadar herkes ayakta ve ancak şeyhin oturması ile birlikte herkes yerine oturuyor. Mevlevîlikte şeyhin başında destar denilen siyah ya da yeşil sarıklı sikke bulunmaktadır. Ancak H. Nur Hoca’nın başında destar yok. Duvarda asılı bir fotoğrafının üzerinde siyah sarıklı destar bulunmakta. Şefik Can Hoca’nın da aynı şekilde duvarda fotoğrafı ve üzerinde yeşil sarıklı destarı bulunmaktadır. Tahir-ül Mevlevî Hoca’nın duvarda resmi asılı ve üzerinde destarı bulunmaktadır.

Mutripler, ilahilere başlıyorlar. 4 ilahi dinledikten sonra erkek semazenler üzerlerindeki hırkaları çıkarıp, birer birer şeyhin huzuruna varıp, niyaz ettikten sonra semaya başlıyorlar. Divan ancak aynı anda 3 kişinin sema etmesine olanak veriyor. Kadınlar da libasları ile sema ediyorlar. (Sema sırasında kol yanda açık, sağ avuç yukarı, sol avuç aşağıya dönük. Bu konum “hak”tan aldıklarını “halk” a vermeyi simgeler). Sema ayini yaklaşık 40 dakika sürüyor. Sema bittikten sonra duacı dua ediyor ve ayağa kalkılıyor. H. Nur Artıran tekrar Gülbank okuyor. Dervişler hep bir ağızdan “Hu” çekiyorlar. Artıran, arkasını dervişlere dönmeden geri geri giderek divandan çıkıyor ve bu sırada dervişler sağ elleri kalplerinin üzerinde eğilmiş bir vaziyette duruyorlar. Ayin, Şeyhin divandan ayrılması ile son buluyor. 1 saat sonra ikindi namazı için çatı katındaki mescitte buluşuluyor ve cemaat namazı kılınıyor. Namaz sonrası Artıran, mescitte kalarak o hafta gelen konukları ile sohbet ediyor.⁶⁹⁶

Dergâha gidip gelinen altı ay boyunca bu ritüelin aynı şekilde devam ettiği gözlemlenmiştir. Müritlerin dergâh içinde gelen konuklara vazifeli olduğu ve herkesin bir görev üstlendiği görülmüştür. Mutfakta⁶⁹⁷ yemeklerin ve sofranın hazırlanması,

⁶⁹⁵ Birçok kişinin birlikte, yüksek sesle dua okuması veya bir tarikat büyüğüne tazim için hazırlanmış sözleri koro halinde söylemeleri anlamında Bektaşılık ve Mevlevîlikte edilen dua.

⁶⁹⁶ Katılımcı Gözlem, Şefik Can Uluslararası Mevlânâ Eğitim ve Kültür Derneği, İstanbul, Beykoz, 13. Nisan. 2014.

⁶⁹⁷ Matbah-ı Şerif (Mutfak); Mevlânâ dergâhının, Meydan-ı Şerif bölümünün, güney doğu köşesine rast gelmektedir, dergâh ve Mevlevîlik için büyük önem arz eden, en değerli bölümdür. Burası her ne kadar, sadece yemek pişirilen ve yenilen bir yer gibi görünse de aslında, Mevlevîlikte karar kılmış fakat yüce Allah’a ulaşmanın inceliklerini ve yöntemlerini bilmeyen, amatör dervişlerin ilimle pişirildiği bir çilehanedir Çileye girmek mutfakta başlar. Mutfak sadece yemeklerin hazırlanıp pişirildiği yer değildir. Aynı zamanda Mevlevî dervişlerinin çileye soyunup, hazırlanma, yetiştirme, pişme ve olgunlaşma sürecini geçirdikleri yerdir. Mutfak, dünyevi meşguliyetlerin sembolik yeri demektir. Mustafa Aksoy, Ayşenur

yemek servisi ve tüm konukların gittikten sonra dergâhın temizliğinin dünyevi titri ve makamının ne olduğuna bakılmaksızın müritler arasında bölüştürüldüğü gözlemlenmiştir.

Araştırma boyunca, gerek Sargut'un gerekse Artıran'ın sohbetlerinde Hz. Fatma'yı sıklıkla andıkları ve kendisini rol model aldıkları gözlemlenmiştir. Sargut'un "Hz.Fatma da bir mürşittir, ister kabul etsinler ister etmesinler" deyişi ve keza Artıran'ın "Peygamber soyunun Hz. Fatma'dan yürümesi onun vesilesi ile İslam'da kadının önemi anlatmaktadır" vurgusu, bu iki kadın sufide Hz. Fatma'nın yerini bize göstermektedir. İki kadın sufinin, Hz. Fatma'ya olan hürmetlerini sıklıkla dile getirmeleri, Hz. Fatma'nın sembolize ettiği Müslüman kadın kimliği nedir sorusunu akla getirmektedir.

Shayegan, bu kimliğin -özellikle İran İslam'ında- "bilge" manasında ki *Sophia kadın* tanımlaması ile özdeşleştiğini vurgularken, soyun kendisinden yürümesi sebebi ile Hz. Fatma'nın "Nurlar Kavşağı" olarak adlandırıldığını belirtmektedir. İç hakikatin doğuşu olan Fatma, *Sophia* kişiliğini simgeler ve zihinsel bireyleşme imgesinin taşıyıcısıdır.⁶⁹⁸ Ancak dinin ideolojileştirilmesi ve kadının siyasal bir amaç olarak kullanılması ile *Sophia Kadın* imgesi, militan ve sürekli intikam isteyen dışı milislerle yer değiştirmektedir. Bu değişim kendine yeni bir sembol bulmuştur: Hüseyin'in kız kardeşi Zeynep! Müslüman kadın imgesi erkeksileştirilmekte ve yol gösterici mistik kadın intikamcı bir devrimciye dönüştürülmektedir diyen Shayegan, böylece günümüzde Müslüman kadın imgesinin *Sophia Kadın* ile *Militan kadın* imgelerinin iki uç noktasında gidip gelişini işaret etmektedir.⁶⁹⁹

Sargut ve Artıran siyasal İslam'ın çok uzağında duran, kültürel İslam çatısı altında incelediğimiz çalışmaları ile⁷⁰⁰ Müslüman kadın kimliğinin "bilgelik" yönüne

Burcu Akbulut ve Nurhayat İflazoğlu, "Mevlevilikte Mutfak Kültürü ve Ateşbaz-ı Veli Makamı" *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, S. 96, 2016, ss. 103.

⁶⁹⁸ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2012, s. 107.

⁶⁹⁹ Shayegan, a. g. e., s. 108.

⁷⁰⁰ Kyoto Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Merkezi'nin başında olan Prof. Dr. Yasushi Tonaga terör odaklı radikal İslami hareketlere karşı İslamofobi ile mücadelede akademik çalışmaların önemini vurgulayarak şöyle demektedir. "İşte bu merkezde sufizme dayalı Türk İslam örneğiyle İslam'ın asıl yüzünü göstermek istiyorum. Merkezimizde genel Japon toplumunu İslam'ın diğer yüzü, yani sufi İslam'ı hakkında bilgilendirmeyi başarabilirsek, onlar da İslam'ı farklı bir ışık altında görmüş olacaklar ve belki de İslam'ın güncel imajını değiştirmede bir katkımız olacaktır."

atıfta bulunan ve bu konuda rol model oluşturan bir görünüm verdiğini söyleyebilir miyiz? İkbâl'in çizdiği insan modelinde ana kavramlar olan “ideal sahibi olma, aksiyonda bulunma hedefleri, Müslümanın tarihsel sorumluluk çizgisine eklenecek olan halkanın, öncekilerini lâıyıkıyla temsil edebilmeleri içindir” deyişi gibi bu iki sufi kadın bu topraklarda *Sofia kadın* imgesinin yeni taşıyıcıları konumunda mı duruyor? İnsan-ı kâmil yani ideal insan, aynı zamanda model insan olmalı ki sahip olacağı temsil yeteneğiyle geleceğe bir şeyler aktarabilsin⁷⁰¹ düşüncesinin paralelinde günümüzde, İslamofobi ve militan İslamcılıkla mücadelede,⁷⁰² Sofia Müslüman kadın duruşunun ve onların yaptıkları çalışmaların önemini giderek artacağını söylemek mümkündür. Ancak bu çalışmada, kadın mürşitlerin İslam dünyası açısından önemine değil, Türkiye’de seküler çevrenin modernizm ve din dialektiğinde geçirdiği değişime odaklanılmış, örneklenen mürşitlerin kadın olması sebebi ile seküler çevrede nasıl bir kadın Müslüman kimliği modeli sergiledikleri kilit nokta olarak ele alınmıştır.

Tasavvufta kadının yeri nedir sorusundan başlayarak, kadın mürşidin yeri nedir tartışmalarına tarihsel süreçte bakmaya çalıştığımız bu bölüm, Sargut ve Artıran’ın günümüzde mürşit konumunda değerlendirmelerinin meşruluk zeminini anlama çabası taşımıştır. Mevlânâ ve İbn-i Arabî gibi tasavvuf tarihinin önemli sufilerinin, söz konusu insan-ı kâmil olduğunda kadın erkek ayırımına gitmeden “er makamı” değerlendirmesi ile mürşit olgusuna yaklaşımları günümüzde bu konunun tartışmalı yapısını ortadan kaldırmaya da “kadın mürşit” olgusuna cinsiyetsiz bir bakış açısı kazandırması açısından önemlidir. Bu yaklaşımda “kadın ya da erkek mürşit” sıfatlandırmasının yanlışlığı vurgusundan hareketle dikkat salt “mürşit” olgusuna ve onun içermesi gereken vasıflara çekilmektedir. 20.yy’a gelindiğinde bu topraklarda Ken’an Rifaî ve Şefik Can’ın aynı bakış açısını günümüze taşıyan görüşleri ile Sâmîha Ayverdi, Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran’ın mürşitlik vazifesi üstlenmelerini meşrulaştıran zemini hazırladıklarını söyleyebilmek mümkün görünmektedir. Cumhuriyet tarihinin -her kesim tarafından olmasa da- ilk kadın sufisi

<http://www.haberturk.com/gundem/haber/1216113-yasushi-tonaga-dunya-terorden-ancak-boyle-kurtulabilir>.

⁷⁰¹ Ahmet Albayrak, “İkbâl’ de Dinamik İnsan Anlayışı”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, S. 2, 1998, s. 4.

⁷⁰² Katılımcı Gözlem. Mayıs 2015’te Türkad ve Kerim Vakfı tarafından düzenlenen Uluslararası Ken’an Rifaî: Rahmet Kapısı Sempozyumu’nun yarattığı etki ile ilgili Sargut, Ken’an Rifaî dergâhı bahçesinde yaptığı sohbetinde şöyle demektedir: “İlim olarak, bilgi olarak Batı alemini nasıl durdurduğunu sempozyumda gördünüz. Ağlayarak konuştuk. Bütün profesörler diyor ki İslam’ın öyle bir yüzü ile karşılaştık ki burada Amerika’da ki İslamofobiyi unuttuk. Yani o tesiri görüyorsunuz Amerika’da da Çin’de de. Dünyanın bir ucundan öbür ucuna aynı tesir”. Ken’an Rifaî Dergâhı, 7. Temmuz. 2015.

ve mürşidi olarak değerlendirilen Sâmiha Ayverdi, genelde ikincil konumda görülmeye alışık olunan kadının tarikatlerdeki rolünü öne taşıyan bir rol model olarak tasavvuf tarihinde yerini almıştır. Günümüzde Sargut ve Artıran'ın mürşitlik konumunu bu tarihi arka planın izdüşümü olarak görmek konuya derinlikli bir bakış açısı kazandırmaktadır.

SONUÇ

Türkiye’de ki dinsel değişimin en önemli öğelerinden birinin “kadın” olgusu olarak karşımıza çıktığını ve 80’li yıllardan beri dindar çevredeki kadınların hem tarikat düzeyinde hem de diğer örgütlenme düzeylerinde yer almaya başlayarak, toplumsal ve siyasal yaşama aktif olarak katıldıklarını söylemek mümkündür. Ancak bu hareketler çoğu zaman seküler kesim tarafından siyasal İslam’ın bir uzantısı olarak algılanmış olduğundan, Atatürkçü- dindar ayrımının kutuplaşan görüntüsü bu topraklarda kendini var etmeye devam etmiştir.

Kültürel İslam çatısı altında ele aldığımız çalışmaları ile kadın sufiler, Cemâlnur Sargut ve H. Nur Artıran, bu kutuplaşan görüntünün birbirini dönüştürdüğü yeni dinsel bir deseninin sinyallerini ortaya koymaktadır. Sargut ve Artıran’ın nasıl bir Müslüman kimliği idealize ettiklerine, bu idealin gerçekleşmesi için yaptıkları çalışmalara ve bu çalışmaların müritler üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalışan bu tez, seküler çevrenin bu iki kadın sufiye yönelimin sebeplerini ortaya koymaya çalışırken aynı zamanda geçirdiği dönüşümü anlatma gayreti taşımıştır. Çoklu modernitenin ve sekülerleşme paradigmalarının argümanlarını kullanarak anlamaya çalıştığımız bu değişim, modern kadın kimliğini Müslüman kadın kimliği ile harmanlarken aynı zamanda kafasındaki modern kadın imajını dönüştüren yeni bir erkek kimliğini de işaret etmektedir. Dolayısı ile seküler çevrede değişmekte olan modernlik nedir sorusuna verilen cevabın, modernlik kodlarını her iki cinsiyet yönünde değiştiren, din ve modernlik algılarında yeni bir toplumsal örüntünün sinyallerini verdiğini söylemek mümkündür. Bu öyle bir toplumsal örüntüdür ki, seküler kodlarla yetişmiş iki kuşak “modern kimdir” sorusuna Hz. Muhammed’dir cevabını verebilmekte ve en modern dönemi olarak Asr-ı Saadet Dönemi olarak tanımlayabilmektedir. Bu öyle bir toplumsal örüntüdür ki, Kemalist projenin dini ritüellerin özel alanda yaşanması gereğini yıkmakta, mümin kardeşliğinin ve bu anlamda yaşanan toplumsal dayanışmanın ve birlikte ibadetin ihtiyacını vurgulayarak İslami ibadetleri gündelik hayat pratiklerinde yaşamak istemekte ve hatta “halk

İslamı''ndaki evliya kültünü yeniden canlandırmaktadır. Nihayetinde bu toplumsal örüntü, hem 29 Ekim Cumhuriyet kutlamalarında hem de evliya yatırları başında bir araya gelebilen yeni bir davranış biçimini ortaya koymakta, dolayısıyla daha önceden yapılmış olan hem seçkinler İslamı ve halk İslamı gibi ayrıştırmaların, hem de Atatrk-dindar ayrımı gibi suni kategorileştirmelerin yanlışlığının daha görünür hale geldiği bir toplumsal desen izlenimi uyandırmaktadır.

Bu noktada karşımıza çıkan önemli sorulardan biri bu değişim içerisinde Kemalizm'e olan mesafe ve yakınlığın yeniden inşa edilip edilmediğidir. Araştırmada ortaya çıkan en çarpıcı sonuçlardan biri, özellikle Sargut'un I. halka müritlerinin (ihvan) Kemalizm ile Atatürk arasında radikal bir ayrıma gitmesi ve hatta Kemalizm'in Atatürk'e zarar verdiğini ifade etmiş olmalarıdır. Ancak bu düşünceyi araştırmanın genel bir sonucu olarak ele almak mümkün olmamıştır. Aksine, Cumhuriyet değerleri ile İslami değerler arasında gerilmiş bir yay üzerinde laiklik, Kemalizm ve Atatrklk algılarının birbirinden farklılaştığı görülmektedir. Modernlik ve dindarlık kodlarının kutuplaşan yapısının yarattığı gerilim, ekseriyetle Cumhuriyet devrimlerine olan bağlılık, esneklik veya eleştiri getirme noktasında olduğuundan, aynı mürşidi takip eden, aynı seküler veya dindar alanda olduklarını varsaydığımız müritlerin Atatürk, Cumhuriyet Devrimleri ve laiklik ile ilgili farklı yorumları ile karşılaşılmıştır. Ancak, birbirlerinden farklı görüşlere sahip olsalar da bu dini gruplara mensup müritlerin ortak noktası, başörtüsüz kadın mürşitleri rehber edinmeleri ve bireysel/sosyal hayatlarında radikal bir değişim geçiriyor oluşlarıdır. Kimi müritler için ateizm ve deizm'den tasavvufa uzanan, kimi müritler için ise bireysel Müslümanlıktan cemaate duyulan özlemlerle başlayan değişimin sebepleri, Türkiye'nin kendine has modernleşme sürecinde yaşanan kırılma noktalarında aranmıştır. Dolayısı ile yaptığımız alan araştırması, hem seküler çevredeki ateist ve deistlerin dönüşümüne, hem de Ocak'ın ifadesi ile "Kemalist Müslümanlığın" son yıllarda geçirdiği değişim üzerine odaklanmış, kamusal alandan tecrit edilmiş ve bireysel vicdana hapsolmüş bir Müslümanlık anlayışının "cemaat" ihtiyacına duyulan özlemlerle nasıl bir dönüşüm geçirdiğinin ipuçlarını aramıştır. Bu dönüşüm aynı zamanda modernlik ve dindarlık harmanında yeni bir kimliğin varlığının sinyallerini ortaya koymuş ve son yılların tartışılan " müslüman kimliğin yeniden inşası" konusunu teze taşımıştır. Modernleşme ve dindarlık örüntülerinin melezlenmeye

başladığı günümüzde, değişen davranış örüntüleri seküler kesimde kimliğin yeniden inşasının sinyallerini ortaya koymaktadır.

Kimliğin yeniden inşasında, sırtını büsbütün Batı'ya ya da Doğu'ya dönen anlayışlara mesafeli durarak, kendi benliklerinde Doğu ve Batı'nın bir sentezini yapmaya çalışan müritler, bilim ve din dengesinde formüle edilmiş seküler bir dil anlatımı içinde gerçekleşen Sargut ve Artıran'ın tasavvuf sohbetlerini kendilerine yakın hissetmektedirler. 1930'lu yıllarda Ken'an Rifaî ve 1970'li yıllardan itibaren Şefik Can'ın münevver çevreyi kendilerine çekişlerinde kullandıkları Batı bilim ve felsefesini tasavvuf terminolojisi ile buluşturan dil, Sargut ve Artıran'ın kullandığı dilin özelliklerinde de kendini göstermekte ve seküler çevrenin kendilerine yönelmesindeki önemli etkenlerden birinin oluşturmaktadır. Bununla birlikte her iki kadın sufînin vakıf ve dernekler gibi seküler isimlerle tanımlanmış kurumların altında yürüttükleri faaliyetlerin yine bu çevreyi kendilerine çekişte önemli bir rol oynadığı tesbit edilmiştir. Dolayısı ile iki kadın sufiye yönelimde sadece “baş örtüsü” nün değil seküler bir görünümü destekleyen diğer etkenlerin de önemli olduğunu belirtmek gerekir. Müritlerin neredeyse tamamının sohbetlere gitmelerinde ilk neden “baş örtüsüzlük” olmakla birlikte, kimi müritlerin zaman içinde “başörtüsü” konusunda farklı düşünmeye başlamaları, mürsitleri başörtülü olmamasına rağmen örtünme yönelimi göstermeleri dikkat çekicidir. Bununla birlikte başörtüsünden tamamen uzak durmayı tercih eden eden müritler de vardır. Örtünmeye yönelen veya yönelmeye müritlerin ortak noktası “türban” ve “baş örtüsü” ayırımına gidiyor oluşlarıdır. Dolayısıyla İslami örtünme biçimi, seküler kesimde siyasi bir algı oluşturmakta, kadının toplumsal konumunu Cumhuriyet öncesi döneme taşıyacak bir hareket olarak kodlanmaktadır. Çünkü kadının “bedeninin görünürlüğü” kaybolursa “kamusal görünürlüğü” de kaybolacak ve kadın yüzyıllardır süregelen sessizliğe gömülmüş rolüne geri dönecektir algısı seküler kesimde yerleşmiş bir görünmektedir. Bu algının yarattığı korku refleksi ile hem kadın hem de erkek müritler, cumhuriyet devrimlerinin bu konuda kadınlara verdiği hak ve özgürlüklere sıkı sıkıya sarılmaktadırlar.

Bununla birlikte, bir eliyle Cumhuriyet değerlerine tutunan müritler, aynı zamanda modernleşme kodlarına göre inşa edilmiş ve benimsenmiş bulunan özgürlük ve bireyselleşme kavramlarına bu kez İslami kodlarla yeniden yaklaşmakta ve söz konusu kavramları dönüştürürken aslında kendi kimliklerini de dönüştürmektedirler.

Özgürlüğün gerçek tanımını, Benjamin'in deyişi ile tüketim kültürünün nesnel dünyasının sahte aurasından, tasavvufi yolculuğun ilahi ışığında arayan müritler, çıktıkları bu yolculukta bireyselleşmenin zincirlerini "hizmet" yolu ile kırmanın çabası içindedirler. Ancak modernizmin tahribatı içinde hem kendinden, hem kutsaldan hem de doğadan kopan seküler bireyler, kendinden koparılan tüm parçaları benliğine yeniden monte etmeye çalışırken, öncelikle kendini tedaviye odaklanmış görünmektedir. Tedavi için de bu topraklarda tasavvufa yönelmekte ve manevi bir rehber ihtiyacı duymaktadır. Bu ihtiyacın hem psikolojik hem de sosyal psikolojik bir boyutu olduğu saptanmıştır. Müritlerle, katılımcı gözlem içinde yapılan sohbetlerde depresyon, panik atak ve anksiyete ilaçlarını bir dönem kullandıkları ve bir kısmının müşhidinin sohbetleri sonrası bu ilaçları azaltma ya da bırakma yoluna gittikleri gözlemlenmiştir. Müşhidini hem bir dini rehber hem de "manevi bir doktor" olarak gören müritlerin, müşhidleri ile yüz yüze görüşmeler dahi bir "rabıta" içinde kalarak kendilerini müşhidlerini koruma kalkanı içinde "güvende" hissettikleri görülmüştür. Giddens'in modernizm eleştirisinde ele aldığı "ontolojik güven ihtiyacı" manevi bir rehberin ilahi bilgileri paylaştığı tasavvuf sohbetlerinde karşılanıyor görünmektedir. Modern Türkiye'nin seküler bireylerinin pozitif ilimlerle manevi ilimleri dengeledikleri bir yaşam biçimi arayışlarını bir anlamda modernitenin anlam krizine karşı bir baş etme stratejisi olarak görmek mümkün görünmektedir. Bu durum, Giddens'in "yerinden çıkarmalar" olarak tanımladığı bazı sosyal güvenlik mekanizmalarının yerini alan psikolog, psikiyatrist ya da danışmanlık merkezlerinin yerini post seküler çağda artık müşhidler mi dolduracak sorusunu akla getirmektedir. Öte yandan bu sohbetler aynı zamanda müritlerin bir araya gelerek sosyalleştiği mekanlar olarak "cemaatleşme" ihtiyacını da karşılamakta ve yapılan görüşmeler bu ihtiyacın varlığını ortaya koymaktadır. Modernitenin getirdiği anlam krizi bir taraftan manevi bir rehberin varlığı, diğer taraftan "mümin birlikteliği" duygusunun ortak paydasının getirdiği dayanışma ve yardımlaşma ile bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Bauman'ın "Cemaati özlüyoruz, çünkü mutlu bir yaşam için en önemli özellik olduğu halde, yaşadığımız dünyanın çok daha az sunabildiği ve vaat etmeye daha isteksiz olduğu güvenliği özlüyoruz."⁷⁰³ deyişi paralelinde bu topraklarda

⁷⁰³ Zigmund Bauman, *Cemaatler. Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, (çev. Nurdan Soysal), İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 151.

seküler kesimin en azından bir kısmında, cemiyetten cemaate geçişin sancılarına tanık olduğumuzu söylemek mümkün görünmektedir.

Tez, Türkiye'deki seküler çevrenin yeni dini yönelimlerini ve dolayısıyla oluşmaya başlayan yeni dini grupları ve onların davranış örüntülerini incelemiş ve seküler kesimde açığa çıkmış olan dini "ihtiyacı" şiddetle vurgulamaya çalışmıştır. Bu ihtiyaç, seküler kesimin kendini rahat hissedebileceği dinsel alanların kısıtlı varlığını ortaya koyarken aynı zamanda bu kısıtlı alanı genişletecek macro ve mezzo politikaların ve bu bağlamda oluşturulacak kurumsal çalışmaların gereğini vurgulama çabasıdır. Öte yandan tez konusunun, dini eğitimde kadınların etkin rolünü vurgulaması açısından bu alanda yapılacak yeni araştırmalara kapı aralayacağı düşünülmektedir. Tasavvuf geleneğinde kadın mürşit olgusuna istisnai olarak rastlanması, kadın mürşitlerin günümüzde halen eleştirel bir bakış açısına maruz kalmasını beraberinde getirirse de, kadın sufilerin İslam'ın bilgelik yönüne atıfta bulunan tavırları ile sayılarının giderek artacağı /artması gerektiği yönündeki yaklaşımlar desteklenmektedir. Araştırma özelinde, seküler görünümlü iki sufi kadının mürşit olarak görülmesi çoklu modernite örneği olarak Türkiye'de değişen modernlik ve dindarlık kodlarını haber vermekte ve bu alanda yapılacak yeni araştırmaların gereğini ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ACAR Gülsüm, *Tarikatlarda Kadının Konumuna Sosyolojik Bir Bakış, Mevlevîlik ve Bektaşîlik Açısından Bir Değerlendirme*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2009.
- AFİFİ Ebu'I-Ala, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün), İstanbul, Risale Yayın,1996.
- AKKOÇ Zarife, *Duygusal Zekâ*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2007.
- AKSOY Mustafa, AKBULUT Ayşenur Burcu, İFLAZOĞLU Nurhayat, “Mevlevîlikte Mutfak Kültürü ve Ateşbaz-ı Veli Makamı”, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, S. 96, 2016, ss.103-123.
- AKSÜT Hamza “Hacı Bektaş Veli'nin Sosyal Kökeni”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004.
- AKŞİT Bahattin, “Türkiye’de Kent-Köy, Sınıf, Din ve Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal-Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış”, *Türkiye’de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları*, Ankara, Tüba Yayınları, 1998, ss. 193-225.
- AKŞİT Bahattin, *Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’de Laiklik Deneyimi. Şerif Mardin’e Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- AKŞİT Bahattin, ŞENTÜRK Recep, KÜÇÜKKURAL Önder, CENGİZ Kurtuluş, *Türkiye’de Dindarlık:Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- AL-AZMEH Aziz, *İslamlar ve Moderniteler*, (çev. Elçin Gen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- ALBAYRAK Ahmet, “İkbal’in Ruh Mimarı: Mevlâna”, (Basılmamış Tebliğ Metni), 1997.
- ALTUNEL Aysun, *Reynold Alleyne Nicholson'ın Studies in Islamic Mysticism Adlı eserinde Sufilere Bakış Tarzı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral dissertation, Konya, 2011.

- AMMAN Tayfun, “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesi”, Aile ve Eğitim Sempozyumu, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 24-25. Nisan.2010.
- ARABİ İBN Muhyiddin, *Endülüs Sufileri*, (çev. Refik Algan), İstanbul, Dharma Yayınları, 2002.
- ARAZ Nezihe, *Anadolu’nun Kadın Erenleri*, İstanbul, Özgür Yayınları, 2001.
- ARAZ Nezihe, *Anadolu Evliyalari*, İstanbul, Atlas Kitabevi, 1988.
- ARSLAN Mustafa, “Kültürel Bağlamda Din” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 1, 2004.
- ARTIRAN H. Nur, *Aşk Bir Davaya Benzer*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014.
- ARTIRAN H. Nur , *Herkes Seni Terk Etse Aşk Terk Etmez*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014.
- ASIM Selahaddin, *Osmanlı’da Kadınların Durumu*, İstanbul, Arabî Yayınları, 1989.
- ATACAN Fulya, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahîler*, İstanbul, Hil Yayınları, 1990.
- ATAMAN Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2014.
- ATİK Turam, *Rifâilîk Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Marmara Üniveristesesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- ATTÂR Feriddüddin-î, *Tezkiratü’l- Evliya*, (Haz. Süleyman Uludağ), Semerkand Yayınları, 2013.
- AYEDA H.Naqvi, “İstanbul Gülü”, İstanbul, *Elixir Dergisi*, S. 2, 2006.
- AYVERDİ Sâmiha, *Abide Şahsiyetler*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2015.
- AYVERDİ Sâmiha, *Dost*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2015.
- AYVERDİ Sâmiha, *Hatıralarla Baş başa*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2004.
- AYVERDİ Sâmiha, *Mülakatlar*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- AYVERDİ Sâmiha, *Ken’an Rifâî ve 20.yy asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2014.
- AYVERDİ Sâmiha, *Ne İdik, Ne Olduk*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2015.

- BAHADIR İbrahim “Alevî-Bektaşî İnancına Göre Kadın”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 32, 2004.
- BARIŞAN Cemile, *Modern Aklın Türkiye'deki Etkileri*, EskiYeni Yayınları, 2014.
- BAUMAN Zigmund, *Parçalanmış Hayat*, (çev. G. Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001
- BAUMAN Zigmund, *Modernlik ve Müphemlik*,(çev. G.Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009.
- BAUMAN Zigmund, *Bireyselleşmiş Toplum*,(çev.Yavuz Alagon),İstanbul,Ayrıntı Yayınları, 2005.
- BAUMAN Zigmund, *Cemaatler:Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, (çev. Nurdan Soysal), İstanbul, Say Yayınları, 2016
- BEHMOARAS Liz, *Yalnız Değilsin*, Ankara, Destek Yayınevi, 2009.
- BERGER Peter, “Din ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, *Din ve Modernlik*, (der. &çev. A. ÇiFTÇi), Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- BERGER Peter, “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, (çev. İ.Çapçioğlu), *Din Sosyolojisi*, (ed. B. Solmaz-İ. Çapçioğlu), Konya, Çizgi Kitabevi, 2001.
- BERGER Peter, *Modernleşme ve Bilinç*, (çev. C. Cerit), İstanbul, Pınar Yayınları, 1985.
- BERGER Peter, “Sekülerizmin Gerilemesi, Sekülerizm Sorgulanıyor”, (der. & çev. Ali Köse), *Sekülerizm Sorgulanıyor:21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, ss. 11-33.
- BERGER Peter, *Kutsal Şemsiye*, (çev. Ali Çoşkun), İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.
- BERGER Peter ve LUCKMANN Thomas, *Modernite,Çogulculuk ve Anlam Krizi*,(çev. Mustafa D. Dereli), Ankara, Heretik Yayınevi, 2015.
- BERGER Peter& Brigitte KELLNER Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, (çev. Cevdet Cedit), İstanbul, Pınar Yayınları, 1985.
- BERGSON Henry, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.
- BERKES Niyazi, *Baticılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler*, Ankara, Yön Yayınları,1965.
- BERKES Niyazi, *İki yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz*, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları,1997.
- BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973.

- BERKTAY Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- BİLGİN Vejdi, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- BODUR, Hüsnü E., “Dini Organizasyon Tipleri ve Yeni Dini Hareketler”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 1, S. 6, ss. 69-78.
- BOLAY Süleyman H., *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1996.
- BÖLÜKBAŞI Adem, *Türkiye’de Bir Popüler Kültür Akanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.
- BURCKHARDT Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (çev. Fahreddin Arslan), Diyarbakır, Ribat Yayınları, 1982.
- CAN Şefik, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2009.
- CASANOVA Jose, “Private and Public Religions. Social Research”, V. 59, N. 1, 1992, pp. 17-57.
- CEMÂLNUR Sargut, *Sohbetler*, (ed. Arzu. E. Yalçinkaya), İstanbul, Nefes Yayınevi, 2013.
- CEYLAN Can, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâi Şeyhi Ken’an Rifâi’nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları*, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2014.
- CLARKE Peter, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, (çev. İhsan Çapçioğlu), Ankara, İmge Kitabevi, 2012.
- CONRAD Oswell, “Seküler Çan Kuleleri”,(der.&çev. Ali Köse), *Sekülerizm Sorgulanıyor:21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.
- CORNELL Rkia Elaroui, “Sufi Women’s Spirituality: Theology Of Servitude”, *Voices of Islam*, V. 1–5, 2006.
- ÇAĞLAR Bakır, “Türkiye’de Laikliğin Büyük Problemi Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine”, İstanbul, Cogito, S. I, 1994, ss.111-118

- ÇELEBİ Celalaeddin, “Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hoşgörü ve Sevgi ile Yaratılan Kadın Konusuna Sosyal Açından Genel Bir Bakış”, Ankara, Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Hoşgörü Yılında Mevlânâ Sempozyum Kitabı, 1995, ss. 155-165.
- ÇELİK Kevser, “Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde “İnsan-Olma” Kavrayışı ve Dini Tecrübe”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 36, 2015, ss. 36-80.
- ÇİFT Salih, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muaz Er Razi*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2011.
- ÇUBUKÇU Hatice, *İlk Dönem Hanım Sufiler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006.
- DAVİE Grace, *Din ve Modernite: Batılı Bir Bakış*. (çev. Recep Şentürk), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001.
- DAVİE Grace, *Modern Avrupa'da Din*, (çev. Akif Demirci), İstanbul, Küre Yayınları, 2005.
- DAVİE Grace, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, (çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu, *AÜİFD*, C.16, S. 1, 2005, ss. 201-214.
- DAVİSON Andrew, *Türkiye'de Sekülerimiz ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- DEMİR Nilüfer Özcan, “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.16, S. 2, ss. 107-115.
- DEMİRCİ Mehmet, “Mevlânâ'nın Kadına Bakışı”, Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, İstanbul, 16. Aralık. 2005.
- DİKMEN Fatmanur, “Doç. Dr. Kemal Ataman ile Sivil Din Üzerine Bir Söyleşi” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2, 2014, ss. 151-166.
- DOBBELAERE Karl, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, *Laik ama Kutsal İçinde*, (haz. Ali Köse), Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.
- DUMONT Paul, “Kemalist İdeolojinin Kökenleri”, LANDAU Jacop M, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, (çev. Meral Alakuş), Sarmal Yayınevi, 1999, ss. 52-61.
- DURAKBAŞA Ayşe, *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul, İletişim, 2002.

- DURKHEIM, Emile *Dini hayatın İlk Biçimleri*, (çev. Fuat Aydın), İstanbul, Eski Yeni Yayınları, 2011.
- EFLÂKÎ Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.
- EISENSTADT Samuel Noah, “Kemailist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler”, LANDAU Jacop M, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, (çev. Meral Alakuş), Sarmal Yayınevi, 1999.
- EISENSTADT Samuel Noah, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, (çev. Ufuk Coşkun), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007.
- ELIADE Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- ELIADE Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara, Gece Yayınları, 1991.
- ELIADE Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, (çev. Lale Arslan), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.
- ERAYDIN Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- ERDAL Kelime, “Halide Edib Adıvar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 7, S. 1, Gaziantep, 2008, ss. 109-123.
- ERNST Carl, “Tasavvuf(Sufizm)”, (ed. Richar Martin) , *Encyclopedia of islam and The Muslim World*, Macmillian Reference U.S.A, 2003.
- ERNST Carl, “Güzellik ve Mâneviyâttaki Kadın unsuru”, Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, CRR, İstanbul, 2005.
- ESED Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal ve Tefsir*, İşaret Yayınları, 2002.
- FOUCAULT Michel, *Özne ve İktidar*, (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2014.
- FREYER Hans, *Din Sosyolojisi*, (çev. Turgut Kalpsüz), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.
- GEERTZ Clifford, *Gerçeğin Ardından: Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı*, (çev. Ulaş Türkmen), İstanbul, Küre Yayınları, 2008.

- GEERTZ Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, (çev. Hakan Gür), Ankara, Dost Kitabevi, 2010.
- GELLNER Ernest, *Müslüman Toplum*, (çev. Müfit Günay) İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2012.
- GELLNER Ernst, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (çev. Bülent Peker), Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994.
- GEOFFROY Martin, “Küresel Dönemde Dini Kuramsallaştırma: Tipolojik Bir Analiz” (çev. Abdullah Özbolat), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, C. 1, S. 17, 2004, s. 5-10.
- GIDDENS Antony, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- GIDDENS Antony, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2016.
- GILSENAN Michael, *Recognizing İslam: Religion and Society in Modern Middle East*, New York, I.B Tauris & Co. Ltd, 1999.
- GUENON Rene, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (çev. Mahmut Kanık), İstanbul, İz Yayınları, 2004.
- GÖKALP Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Ötüken Neşriyat AŞ, 2015.
- GÖLE Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- GÖLE Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- GÖLE Nilüfer, *Seküler ve Dinsel Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2012.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, *Mevlânâ: Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İzmir, İnkılap Kitabevi, 2004.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2009.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, *Fihri Ma-fih ve Mecalis-i Seba'dan Seçmeler*, İstanbul, Meb Yayınları, 2000.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, *Vilâyetname*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1990.
- GÖLPINARLI Abdülkadir, *100 soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1996.
- GÖNÜLTAŞ Ezgi, *Edward Said'in Eserlerinde Emperyalizm ve Oryantalizm İlişkisi*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2008.

- GÜLOĞLU N. Vildan, *Tasavvufta Kadın ve Ebu Abdurrahman Sülemi'nin Zikru'n-Nisvetil Müteabbidati's-Sufiyyat Adlı Eseri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2007.
- GÜLOĞLU N. Vildan, *Tasavvufta Kadın*, İstanbul, Nun Yayıncılık, 2011.
- GÜNAY Enver, "Gruplar Sosyolojisi Ve Günümüz Türkiye'sinde Dini Gruplar" *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 4, S. 7, 2010, ss.37-52.
- GÜNAY Ünver, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar. İslâmiyât", C. 4, S.16, 2002, ss. 141-162.
- GÜNAY Ünver, "Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dini Gruplar, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2010.
- GÜNDÜZ İrfan, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabîta", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 8, S. 19, 2007, ss. 23-53.
- GÜNGÖR Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1982.
- GÜRSOY Kenan, *Birleyerek Oluşmak*, Ankara, Aktif Düşünce Yayınevi, 2013.
- HAMILTON Malcolm, *The Sociology of Religion: Secularization*, Routledge, 2002.
- HANİOĞLU Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat,1981.
- HARIRI Yuval Noah, *Hayvanlardan Tanrılara. Sapiens*, (çev. Ertuğrul Genç), İstanbul, Kolektif Kitap, 2015.
- HELMINSKI Camille Adams, *Sufi Kadınlar: Gizli Bir Hazine*, (çev. Aslı Özer), İstanbul, Dharma Yayınları, 2004.
- HILL Joseph, "All Women are Guides: Sufi Leadership and Womanhood Among Taalibe Baay in Senegal" *Journal of Religion in Africa*, S. 40, 2010, ss.375-384.
- IŞIK Emin, *Aşk-ı Meşk Etmek*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.
- IŞIK Emin, *Aşk Meşk Etmek*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.
- İKBAL Muhamamed, *Cebraîl'in Kanadı*, İstanbul, Furkan Yayınları, 1987.
- İKBAL Muhammed, *Cavittame*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları,1989.
- İKBAL Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Rahmi Acar), İstanbul, Timaş Yayınları,2016
- İNSEL Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul, Birikim Yayınları,2014.

- İRĞAT Muhammet, *Nurettin Topçu'da İrade kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir, 2011.
- JUNG Custave, *Bilinç ve Bilinç Altının İşlevi*, (çev. E. Büyükinal), İstanbul, Say Kitap Pazarlama, 1982.
- JUNG Werner, *George Simmel'in Yaşamı, Felsefesi, Sosyolojisi*, (çev. Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınevi, 1990.
- KANDİYOTİ Deniz, *Cariyeler, Babalar, Yurттаşlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- KARA İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008.
- KARA Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1999.
- KARA Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- KARA Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.
- KARACA Şahika, "Fatma Âliye Hanim'in Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları", *Karadeniz Araştırmaları*, Journal of Black Sea Studies, S. 31, Ankara, 2011, ss. 93-110.
- KARAMAN Hüseyin "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 16, Çorum, 2009, ss. 5-28.
- KAVAL Musa, "Mistisizmin Dili", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/6, 2015, ss.555-566.
- ARI Kemal, *Atatürk ve Aydınlanma*, İzmir, Yakın Kitabevi, 2009.
- KEMAL Namık, *Vatan Yahut Silistre*, İstanbul, Nesil Basım, 2013.
- KESKİN Mustafa, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 3, 2004, ss. 7-21.
- KESKİN Tülay, "Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı", *Tarih Araştırmaları Dergisi* C. 24, S. 37, 2005, ss. 289-312.
- KILIÇ Mahmud Erol, *Ayrılmaya Değil, Birleştirmeye Geldik*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.
- KILIÇ Mahmud Erol, *Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul, Sufi Kitap, 2014.

- KIPÇAK Nur, “Kadın Evliyaların Er/kek Olarak Anılması Üzerinde Tevhit Ve Mücerretliğin Etkisi: Rabia Adeviye Örneği”, *Electronic Turkish Studies*, C. 3, S. 9, 2014, ss. 879-891.
- KİRMAN M. Ali, “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dini Araştırmalar*, C. 2, S. 4,1999, ss. 223-233.
- KİRMAN M.Ali, “Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 1, 2003, ss. 27-43.
- KOLAKOWSKI Leszek, “İnsan Yalnız Aklı ile Yaşamaz”, *New Perspectives Quarterly*, Türkiye, C.1, S.1, İstanbul, ss. 20-27.
- KÖKTAŞ Emin, *Türkiye’de Dini Hayat*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1993.
- KÖSE Ali, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.
- KUÇURADİ İona, *Sanata Felsefe ile Bakmak*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999.
- KURT Abdurrahman, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa, Emin Yayınları, 2009.
- KUŞEYRİ Abdülkerim, *Tasavvufun İlkeleri*, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978.
- KUTAY Cemal, *Atatürk Bugün Olsaydı*, İstanbul, Aksoy Yayıncılık, 1999.
- KUTAY Cemal, *Atatürk’ün Beraberinde Göttürdüğü Hasret:Türkçe İbadet*, İstanbul, Aksoy Yayıncılık, 1998.
- KUTAY Cemal, *Atatürk’ün Metodolojisi ve Günümüz*, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978.
- KUTLUER İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul, İz Yayıncılık,2012.
- KÜÇÜK Hülya, “Tasavvufta Kadın”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 7, Konya, 1997, ss. 389-398.
- KÜÇÜK Hülya, “Anne Nur el-Ensariyye’den Alime-i Hicaz Fahrün’n-Nisa Bint Rüstem’e: Muhyiddin İbn Arabi’nin Çevresindeki Hanımlar”, *Sufi Journal of Scientific & Academic Research*, 2009, S. 23, ss. 193-219.
- KÜÇÜK Sezai, *Şefik Can Mevlânâ ile Bir Ömür*, İstanbul, Sufi Kitap, 2011.
- Kümbetoğlu Belkıs, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2008.
- LAYDER Derek, *Sosyal Teoriye Giriş*, (çev. Umit Tatlıcan), İstanbul, Küre Yayınları, 2012.

- LE BON Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, (çev. Hasan İlhan), Ankara, Alter Yayınevi, 2009.
- LEWIS Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2014.
- LINGS Martin *Tasavvuf Nedir*; İstanbul, Akabe Yayınları, 1986.
- MARDİN Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- MARDİN Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- MARDİN Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- MELİKOFF İren, *Uyur İdik Uyardılar*, Ankara, Cem Yayınevi, 1993.
- MERİÇ Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 2005.
- MERİÇ Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- MERİÇ Cemil, *Jurnal 2*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- MERT Nuray "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", İstanbul, *Cogito*, S. I, Yapı Kredi Yayınları, 1994, ss.89-102.
- MİCHAEL Thomas, "Laisizme Katolik Bir Bakış", İstanbul, *Cogito*, S. I, 1994.
- MORAN Berna, *Sinekli Bakkal. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- NICHOLSON Reynold A., "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", (çev. Abdullah Kartal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S.7, 1998, ss. 689- 707.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Türkiye, Türkler, İslam*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.
- OKUMUŞ Ejder, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 8, S.30, 2009, ss. 323-347.
- ÖZAY Mehmet, *Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2006.
- ÖZDALGA Elizabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- ÖZDALGA Elizabeth, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- ÖZDEMİR H. Ahmet, "Son Peygamber'in (SAV) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 4, 2005.
- ÖZELCE Gözde, *Simmel'in Gözüyle Modernitenin Sosyolojisi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2006.

- ÖZKÖSE Kadir, “Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları”, *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 1, 2013, ss. 3-30.
- ÖZKÖSE Şaban, *Dünyada Mevlânâ Etkisi*, İstanbul, Yediveren Yayınları, 2014.
- PARLA Jale, *Babalar ve Oğullar* (Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri), İletişim, İstanbul, 1990.
- PARLA Jale, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul, İletişim, 1985.
- RAUDVERE Catharina, *Çağdaş İstanbul’da Sufî Kadınlar*, (çev. Damla Acar), İstanbul, 2003.
- RİFAİ Kenan, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- RİFAİ Kenan, *Zerredeki Okyanus*, (der. Gülmisal Gürsoy), Ankara, Kendi Yayınları.
- RITTER Helmut, “Muslim Mystics Strife with God”, *Oriens*, Vol.5, No. 1,1952.
- RUMÎ Mevlânâ Celâleddîn-i, *Mesnevî*, (haz. Veled İz Budak), C. 1, İstanbul, Doğan Kitap, 2015.
- RUMÎ Mevlânâ Celâleddîn-i, *Fihi-Ma Fih ve Mecalis-i Seba’dan Seçmeler*, (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Sabit ve Değişken, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, TV Kitapları-02, İstanbul, 2014.
- SAMİ Şemsettin, “Kadınlar”, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, C.3, 1992.
- SARGUT Cemâlnur, *Allah’ıma Sefere Çıktım*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2014.
- SARGUT Cemâlnur, *Sohbetler*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2013.
- SARGUT Cemâlnur, *Açık Denize Yolculuk*, (haz. Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul, Nefes Yayınevi, 2014.
- SARGUT Cemâlnur, *Peygambere Sevdiren Kadın*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2011.
- SARGUT Cemâlnur, *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*, İstanbul, Nefes Yayınevi, 2011.
- SARIKOYUNCU Ali, *Atatürk Din ve Din Adamları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

- SCHIMMEL Annemarie, *Hallaç: Kurtarın Beni Tanrı'dan*, (çev. G. Ahmetcan Asena), Pan Yayınevi, 2011.
- SCHIMMEL Annemaria, *İslamın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2001.
- SEVİL Muharrem, *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, İstanbul, Vadi Yayınları, 1999.
- SHAYEGAN Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2012.
- SIMMEL Georg, "Modern Kültürde Çatışma" , (der. David Frisby), *Modern Kültürde Çatışma*, içinde ss.57–83, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- SIMMEL Georg, "Metropol ve Tinsel Hayat", (der. David Frisby), *ModernKültürde Çatışma*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, ss.85–102.
- SIMMEL Georg, "Modern Kültürde Çatışma", (der. David Frisby), *Modern Kültürde Çatışma*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- STRAUSS Levi, *Din ve Büyü*, (çev. & der. Ahmet Güngören), İstanbul, Yol Yayınları 1983.
- STRAUSS Levi, *Yaban Düşünce*, (çev.Tahsin Yücel), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- STRAUSS, Levi, *Yaban Düşünce*, (çev. Tahsin Yücel), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- SUBAŞI Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- SUBAŞI Necdet, *Alevî Modernleşmesi*, Ankara, Kitabiyat, 2005.
- SÜLEMİ Ebu Abdurrahman, *Kendilerini İbadete Adayan Sufi Kadınlar*, (çev. Ali Akay), İstanbul, Harf Yayınevi, 2012.
- SÜMER Ali, *Hacı Bektaş Veli Aydınlığı*, İstanbul, Nadir Kitap, 2000.
- TANİLLİ Server, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir Mi?*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.
- TARHAN Nevzat, *Mesnevi Terapi*, İstanbul, Tima Yayınları, 2013.
- TAYLOR Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*,(çev.Hamide Koyukan),İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları* , (çev. Uğur Canbilen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.
- TAYLOR Charles, *Seküler Çağ*, (çev. Dost Körpe) İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

- TOPÇU Nurettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
- TOURAINÉ Alain, *Modernizmin Eleştirisi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- ULUDAĞ Süleyman, *Sufî Gözüyle Kadın*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006.
- ULUDAĞ Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- ÜÇÖK Bahriye, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2011.
- VASSAF Gündüz, *Cehenneme Övgü*, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1996.
- VERGİN Nur, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998.
- WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev. Zeynep Gürata), Ankara, Ayraç Yayınevi, 2008.
- WEBER Max, *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- YALÇIN Soner, *Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor*, İstanbul, Doğan Kitap, 2009.
- YILDIZ Şevket, *Oryantalizm ve İslam tarihine Oryentalist Yaklaşımlar*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, Bursa, 2002.
- YILMAZ Ömer, “Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 13, S. 2, Eskişehir, 2012, ss. 49-65.
- YILMAZ Zehra, *Dişil Dindarlık. İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- ZİHNİOĞLU Yaprak, *Kadınsız İnkılap*, İstanbul, Metis Yayınevi, 2003.
- ZUBAİDA Sami, *Trajectories of Political İslam: Egypt, İnan and Turkey*, The Political Quarterly Publishing Co.Ltd., UK, 2000.
- ZÜLFİKAR Cangüzel, “Ken’ân (Rifâi) in Kadın Anlayışı ve Sâmiha Ayverdi”, İstanbul, Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, 2005.

http://engineerkiner.org/index.php?option=com_content&task=view&id=2468,(18.05.2013).

<http://www.Cemâlnur.org/contents/detail/hakknda-yazlanlar/13>, (15.11.2014).

<http://www.Cemâlnur.org>, (13.12.2016).

[http:// www.cenan.org.tr](http://www.cenan.org.tr), (23.05.2016).

<http://www.hazargrubu.org/hazar-akademi/felsefe/117-aile-sekulerlesme-sosyolojik-analiz.html>, (15.5.2013).

<http://www.kubbealti.org.tr/pages.asp?ID=1>, (18.07.2016).

<http://www.milliyet.com.tr/1998/05/27/entel/ent.html>, (15.06.2015).

<https://ismailhakkialtuntas.com/2015/02/19/semiha-cemal-hanimefendi/>, (12.11.2015).

p://www.istanbulfetihcemiyeti.org.tr/istanbul-fetih-cemiyeti-hakkinda_d33.html, (12.06.2016).

FORM 1

DERİNLEMESİNE VE ODAK GÖRÜŞME ÇERÇEVESİ

DG Kodu:

Görüşmenin kiminle yapıldığı:

Görüşmenin kimler tarafından yapıldığı:

Moderatörün adı ve Soyadı:

Gözlemcinin adı ve Soyadı:

Tanıtım

Görüşmenin yapıldığı yer:

Görüşmenin tarihi:

Görüşmenin saati ve süresi:

Görüşmenin teybe kaydedilmesini uygun buluyor mu? 1. Uygun 2. Uygun değil.

Tanışma

Bilgi veren kişinin:

Cinsiyeti:

Yaşı:

Eğitim Durumu:

Yaptığı işi/Mesleği:

Görüşme Akışı

Tasavvuf/ İslamiyet hakkında

- 1) İslam dini olan bağlantınız a) ilk olarak ailenizle mi başlıyor b) ya da farklı bir dine mensup muydunuz?c) ateist/deist idiniz ya da olduğunuz bir dönem oldu mu hayatınızda?
- 2) Rifaîlik/Mevlevîlik ile buluşmanız hangi olay neticesinde oluştu? a) sizin arayışınız neticesinde b) arkadaş/akraba yönlendirmesi ile mi? c)ya da medyadan ?
- 3) Arayışınız neticesinde ise, sizi bu arayışa iten sebepleri söyleyebilir misiniz?
- 4) Tasavvuf felsefesi ile ilgilenmek özellikle hangi sorulara cevap bulmanızı sağlıyor? Hayatınızda neleri değiştirdiğini düşünüyorsunuz?

İbadet Konusunda

- 5) Namaz,abdest, oruç,zekat, ibadetlerini yerine getiriyor musunuz?

- 6) Şeriat konusunda ne düşünüyor sunuz? Şeriat ve tasavvuf arasında sizce nasıl bir ilişki var?
- 7) Dindar bir yaşam tarzı sizce ne demek?
- 8) Kariyer yapıyor musunuz? Evet ise, iş hayatı ve dindar olmanın gereklilikleri konusunda nasıl bir denge kuruyorsunuz, zorlandığınız konular var mı?
- 9) Dini konularda okuyor musunuz? Evet ise ağırlıklı olarak tassavvuf kitaplarını mı, Kuran-ı Kerim mi meal/tefsir okuyorsunuz?
- 10) Türkçe ibadet konusunda ne düşünüyor sunuz? Ezan sizce Türkçe olmalı mı?Kuran- Kerim'i türkçe okuyor musunuz?
- 11) Baş örtüsü/ türban/tesettür konusundaki fikirleriniz nedir? Sizce türban islamiyetin önemli bir unsuru mu?
- 12) Karşılıksız hizmet/ gönüllü yardım konusuna yaklaşımınız nedir? Şerri ibadetlerin yanında muhakkak yerine getirilmesi gerektiğini düşünüyor musunuz?
- 13) Derneğinizde bu konuda çalışmalara gönüllü olarak katılıyor musunuz?

Cemâlnur Sargut / H. Nur Artıran Hakkında

- 14) Ne zamandır Cemâlnur/Hayyatnur Hoca 'ın sohbetlerini takip ediyorsunuz?Nasıl buluştunuz medya/internet
- 15) Mevlevî felsefesine göre islamda kadının konumunu nedir?
- 16) Cemâlnur/H. Nur Hocanızın bir kadın mutasavvıf olarak size rehberlik etmesini nasıl yorumluyorsunuz?
- 17) Mürşidlik kavramı sizce nedir?Cemâlnur/ H. Nur Hoca' yı mürşidiniz olarak mı kabul ediyorsunuz? Mürşid olarak onu seçmenizin sebebi nedir?Mürşidiniz değilse onun sohbetlerini takip etmenizin sebebi nedir?
- 18) Mürid olmak sizce ne demek? Kendinizi mürid olarak görüyor musunuz?Mürid olmanın gerekleri nedir?
- 19) Cemâlnur/ H. Nur Hoca'nın tesettürlü olmaması sohbetlerini takip etmenizde rol oynadı mı?

Sosyalleşmek Hakkında

- 20) Mevlevî tarikatı içerisinde tanıştığımız ve sohbet günleri dışında biraraya geldiğiniz insanlar var mı?

- 21) Bu noktada dinin modern hayat içinde birleştirici rolü nedir sizce?
- 22) Tasavvuf ile ilgilenmenizle birlikte aile/akraba ya da arkadaş ilişkilerinizde sorunlar yaşadınız mı? a) arkadaş çevrenizi değiştirmek zorunda kaldınız mı? b) aileden uzaklaşmak/dışlanmak vb sorunlar yaşadınız mı?
- 23) Tekke ve zaviyerin kaldırılması konusunda ne düşünüyorsunuz?Yeniden canlandırılması gerekir mi? Sosyal hayat için sizce önemi nedir?

Modernizm Konusunda

- 24) Modern hayatı nasıl tanımlarsınız?
- 25) Son yıllarda tüm dünyada Mevlevî felsefesinin öne çıkmasının sebepleri sizce nelerdir?

Kemalizm hakkında

- 26) Laiklik konusundan ne düşünüyorsunuz?Kendinizi laik olarak tanımlar mısınız?
- 27) Din ve kemalizmin birbiri ile örtüşen ya da ayrışan noktaları var mı size göre?
- 28) Bulduğunuz tarikatın Atatürk'e gösterdiği saygı burada olmanızda bir etken midir?

Tasavvuf/ İslamiyet hakkında

- 29) İslam dini olan bağlantınız a) ilk olarak ailenizle mi başlıyor b) ya da farklı bir dine mensup muydunuz?c) ateist/deist idiniz ya da olduğunuz bir dönem oldu mu hayatınızda?
- 30) Rifaîlik/Mevlevîlik ile buluşmanız hangi olay neticesinde oluştu? a) sizin arayışınız neticesinde b) arkadaş/akraba yönlendirmesi ile mi? c)ya da medyadan ?
- 31) Arayışınız neticesinde ise, sizi bu arayışa iten sebepleri söyleyebilir misiniz?
- 32) Tasavvuf felsefesi ile ilgilenmek özellikle hangi sorulara cevap bulmanızı sağlıyor? Hayatınızda neleri değiştirdiğini düşünüyorsunuz?

İbadet Konusunda

- 33) Namaz,abdest, oruç,zekat, ibadetlerini yerine getiriyor musunuz?
- 34) Şeriat konusunda ne düşünüyor sunuz? Şeriat ve tasavvuf arasında sizce nasıl bir ilişki var?
- 35) Dindar bir yaşam tarzı sizce ne demek?

- 36) Kariyer yapıyor musunuz? Evet ise, iş hayatı ve dindar olmanın gereklilikleri konusunda nasıl bir denge kuruyorsunuz, zorlandığınız konular var mı?
- 37) Dini konularda okuyor musunuz? Evet ise ağırlıklı olarak tassavvuf kitaplarını mı, Kuran-ı Kerim mi meal/tefsir okuyorsunuz?
- 38) Türkçe ibadet konusunda ne düşünüyor sunuz? Ezan sizce Türkçe olmalı mı?Kuran- Kerim'i türkçe okuyor musunuz?
- 39) Baş örtüsü/ türban/tesettür konusundaki fikirleriniz nedir? Sizce türban islamiyetin önemli bir unsuru mu?
- 40) Karşılıksız hizmet/ gönüllü yardım konusuna yaklaşımınız nedir? Şerri ibadetlerin yanında muhakkak yerine getirilmesi gerektiğini düşünüyor musunuz?
- 41) Derneğinizde bu konuda çalışmalara gönüllü olarak katılıyor musunuz?

Cemâlnur Sargut /H. Nur Artıran Hakkında

- 42) Ne zamandır Cemâlnur/ H. Nur Hoca 'ın sohbetlerini takip ediyorsunuz? Nasıl buluştunuz medya/internet
- 43) Mevlevî felsefesine göre islamda kadının konumunu nedir?
- 44) Cemâlnur/ H. Nur Hocanızın bir kadın mutasavvıf olarak size rehberlik etmesini nasıl yorumluyorsunuz?
- 45) Mürşitlik kavramı sizce nedir? Cemâlnur Hoca' yı mürşidiniz olarak mı kabul ediyorsunuz? Mürşit olarak onu seçmenizin sebebi nedir? Mürşidiniz değilse onun sohbetlerini takip etmenizin sebebi nedir?
- 46) Mürit olmak sizce ne demek? Kendinizi mürit olarak görüyor musunuz? Mürit olmanın gerekleri nedir?
- 47) Cemâlnur/ H. Nur Hoca'nın tesettürlü olmaması sohbetlerini takip etmenizde rol oynadı mı?

Sosyalleşmek Hakkında

- 48) Mevlevî tarikatı içerisinde tanıştığınız ve sohbet günleri dışında biraraya geldiğiniz insanlar var mı?
- 49) Bu noktada dinin modern hayat içinde birleştirici rolü nedir sizce?
- 50) Tasavvuf ile ilgilenmenizle birlikte aile/akraba ya da arkadaş ilişkilerinizde sorunlar yaşadınız mı? a) arkadaş çevrenizi değiştirmek zorunda kaldınız mı? b)aileden uzaklaşmak/dışlanmak vb sorunlar yaşadınız mı?

51) Tekke ve zaviyerin kaldırılması konusunda ne düşünüyorsunuz?Yeniden canlandırılması gerekir mi? Sosyal hayat için sizce önemi nedir?

Modernizm Konusunda

52) Modern hayatı nasıl tanımlarsınız?

53) Son yıllarda tüm dünyada Mevlevî felsefesinin öne çıkmasının sebepleri sizce nelerdir?

Kemalizm hakkında

54) Laiklik konusundan ne düşünüyorsunuz?Kendinizi laik olarak tanımlar mısınız?

55) Din ve kemalizmin birbiri ile örtüşen ya da ayrışan noktaları var mı size göre?

56) Bulduğunuz tarikatın Atatürk'e gösterdiği saygı burada olmanızda bir etken midir?

EK 1-B

FORM 2

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME SENARYO (ÇÖZÜMLEME) GELİŞTİRME FORMU⁷⁰⁴

DG Kodu:

Görüşmenin kiminle yapıldığı:

Görüşmenin kimler tarafından yapıldığı:

Moderatörün adı ve Soyadı:

Gözlemcinin adı ve Soyadı:

Görüşmenin yapıldığı yer:

Görüşmenin tarihi:

Görüşmenin saati ve süresi:

Senaryonun kimler tarafından hazırlandığı:

Adı ve Soyadı:

Adı ve Soyadı:

Senaryo hazırlama tarihi:

Senaryo hazırlama saati ve süresi:

Görüşmenin teybe kaydedilmesini uygun bulmuşlar mı? 1. Uygun 2. Uygun değil.

Bilgi veren kişinin:

Cinsiyeti:

Yaşı:

Eğitim Durumu:

Yaptığı işi/Mesleği:

Tam Senaryo

Görüşmenin yapıldığı ortam hakkındaki görüş ve gözlemler:

Görüşmenin güven verici olup olmadığı ve değilse nedenleri hakkında bilgi

EK 1-C

FORM 3

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME VERİ ANALİZ FORMU

DG Kodu:

Görüşmenin kiminle yapıldığı:

Görüşmenin kimler tarafından yapıldığı:

Moderatörün adı ve Soyadı:

Gözlemcinin adı ve Soyadı:

Görüşmenin yapıldığı yer:

Görüşmenin tarihi:

Görüşmenin saati ve süresi:

Senaryonun kimler tarafından hazırlandığı:

Adı ve Soyadı:

Adı ve Soyadı:

Senaryo hazırlama tarihi:

Senaryo hazırlama saati ve süresi:

Veri analizinin kimler tarafından hazırlandığı:

Adı ve Soyadı:

Adı ve Soyadı:

Veri analizi tarihi:

Veri analizinin saati ve süresi:

Görüşmenin teybe kaydedilmesini uygun bulmuş mu? 1. Uygun 2. Uygun değil.

Bilgi veren kişinin:

Cinsiyeti:

Yaşı:

Eğitim Durumu:

Yaptığı işi/Mesleği:

EK 2-A

**TÜRKİYE’DE TASAVVUFA YENİDEN YÖNELİŞLER: İKİ KADIN SUFİ
REHBERLİĞİNDE TOPLANANLAR ÜZERİNE NİTELİKSEL BİR
ARAŞTIRMA 2014-2016**

FORM 1

ODAK GRUP GÖRÜŞME ÇERÇEVESİ

OGG Kodu:

Görüşmenin kimlerle yapıldığı:

Görüşmenin kimler tarafından yapıldığı:

Moderatörün adı ve Soyadı:

Gözlemcinin adı ve Soyadı:

Tanıtım

Görüşmenin yapıldığı yer:

Görüşmenin tarihi:

Görüşmenin saati ve süresi:

Görüşmenin teybe kaydedilmesini uygun buluyorlar mı? 1. Uygun 2. Uygun değil.

Tanışma

Sıra No	İsmi	Cinsi-yeti	Yaşı	Eğitim durumu	Yaptığı iş/ Mesleği
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					

Oturma Düzeni:

Görüşme Akışı

Tasavvuf/ İslamiyet hakkında

- 1) İslam dini olan bağlantınız a) ilk olarak ailenizle mi başlıyor b) ya da farklı bir dine mensup muydunuz?c) ateist/deist idiniz ya da olduğunuz bir dönem oldu mu hayatınızda?
- 2) Rifaîlik/Mevlevîlik ile buluşmanız hangi olay neticesinde oluştu? a) sizin arayışınız neticesinde b) arkadaş/akraba yönlendirmesi ile mi? c)ya da medyadan ?
- 3) Arayışınız neticesinde ise, sizi bu arayışa iten sebepleri söyleyebilir misiniz?
- 4) Tasavvuf felsefesi ile ilgilenmek özellikle hangi sorulara cevap bulmanızı sağlıyor? Hayatınızda neleri değiştirdiğini düşünüyorsunuz?

İbadet Konusunda

- 5) Namaz, abdest, oruç,zekat, ibadetlerini yerine getiriyor musunuz?
- 6) Şeriat konusunda ne düşünüyor sunuz? Şeriat ve tasavvuf arasında sizce nasıl bir ilişki var?
- 7) Dindar bir yaşam tarzı sizce ne demek?
- 8) Kariyer yapıyor musunuz? Evet ise, iş hayatı ve dindar olmanın gereklilikleri konusunda nasıl bir denge kuruyorsunuz, zorlandığınız konular var mı?
- 9) Dini konularda okuyor musunuz? Evet ise ağırlıklı olarak tassavvuf kitaplarını mı, Kuran-ı Kerim mi meal/tefsir okuyorsunuz?
- 10) Türkçe ibadet konusunda ne düşünüyor sunuz? Ezan sizce Türkçe olmalı mı? Kuran- Kerim'i türkçe okuyor musunuz?
- 11) Baş örtüsü/ türban/tesettür konusundaki fikirleriniz nedir? Sizce türban islamiyetin önemli bir unsuru mu?
- 12) Karşılıksız hizmet/ gönüllü yardım konusuna yaklaşımınız nedir? Şerri ibadetlerin yanında muhakkak yerine getirilmesi gerektiğini düşünüyor musunuz?
- 13) Derneğinizde bu konuda çalışmalara gönüllü olarak katılıyor musunuz?

Cemâlnur Sargut / H. Nur Artıran Hakkında

- 14) Ne zamandır Cemâlnur/Hayyatnur Hoca 'ın sohbetlerini takip ediyorsunuz? Nasıl buluştunuz medya/internet
- 15) Mevlevî felsefesine göre islamda kadının konumunu nedir?
- 16) Cemâlnur/H. Nur Hocanızın bir kadın mutasavvıf olarak size rehberlik etmesini nasıl yorumluyorsunuz?

- 17) Mürşidlik kavramı sizce nedir? Cemâlnur/ H. Nur Hoca' yı mürşidiniz olarak mı kabul ediyorsunuz? Mürşid olarak onu seçmenizin sebebi nedir? Mürşidiniz değilse onun sohbetlerini takip etmenizin sebebi nedir?
- 18) Mürid olmak sizce ne demek? Kendinizi mürid olarak görüyor musunuz? Mürid olmanın gerekleri nedir?
- 19) Cemâlnur/ H. Nur Hoca'nın tesettürlü olmaması sohbetlerini takip etmenizde rol oynadı mı?

Sosyalleşmek Hakkında

- 20) Mevlevî tarikatı içerisinde tanıştığınız ve sohbet günleri dışında biraraya geldiğiniz insanlar var mı?
- 21) Bu noktada dinin modern hayat içinde birleştirici rolü nedir sizce?
- 22) Tasavvuf ile ilgilenmenizle birlikte aile/akraba ya da arkadaş ilişkilerinizde sorunlar yaşadınız mı? a) arkadaş çevrenizi değiştirmek zorunda kaldınız mı? b) aileden uzaklaşmak/dışlanmak vb sorunlar yaşadınız mı?
- 23) Tekke ve zaviyerin kaldırılması konusunda ne düşünüyorsunuz? Yeniden canlandırılması gerekir mi? Sosyal hayat için sizce önemi nedir?

Modernizm Konusunda

- 24) Modern hayatı nasıl tanımlarsınız?
- 25) Son yıllarda tüm dünyada Mevlevî felsefesinin öne çıkmasının sebepleri sizce nelerdir?

Kemalizm hakkında

- 26) Laiklik konusundan ne düşünüyorsunuz? Kendinizi laik olarak tanımlar mısınız?
- 27) Din ve kemalizmin birbiri ile örtüşen ya da ayrışan noktaları var mı size göre?
- 28) Bulduğunuz tarikatın Atatürk'e gösterdiği saygı burada olmanızda bir etken midir?

Tasavvuf/ İslamiyet hakkında

- 29) İslam dini olan bağlantınız a) ilk olarak ailenizle mi başlıyor b) ya da farklı bir dine mensup muydunuz? c) ateist/deist idiniz ya da olduğunuz bir dönem oldu mu hayatınızda?

- 30) Rifaîlik/Mevlevîlik ile buluşmanız hangi olay neticesinde oluştu? a) sizin arayışınız neticesinde b) arkadaş/akraba yönlendirmesi ile mi? c)ya da medyadan ?
- 31) Arayışınız neticesinde ise, sizi bu arayışa iten sebepleri söyleyebilir misiniz?
- 32) Tasavvuf felsefesi ile ilgilenmek özellikle hangi sorulara cevap bulmanızı sağlıyor? Hayatınızda neleri değiştirdiğini düşünüyorsunuz?

İbadet Konusunda

- 33) Namaz, abdest, oruç, zekat, ibadetlerini yerine getiriyor musunuz?
- 34) Şeriat konusunda ne düşünüyor sunuz? Şeriat ve tasavvuf arasında sizce nasıl bir ilişki var?
- 35) Dindar bir yaşam tarzı sizce ne demek?
- 36) Kariyer yapıyor musunuz? Evet ise, iş hayatı ve dindar olmanın gereklilikleri konusunda nasıl bir denge kuruyorsunuz, zorlandığınız konular var mı?
- 37) Dini konularda okuyor musunuz? Evet ise ağırlıklı olarak tassavvuf kitaplarını mı, Kuran-ı Kerim mi meal/tefsir okuyorsunuz?
- 38) Türkçe ibadet konusunda ne düşünüyor sunuz? Ezan sizce Türkçe olmalı mı? Kuran- Kerim'i türkçe okuyor musunuz?
- 39) Baş örtüsü/ türban/tesettür konusundaki fikirleriniz nedir? Sizce türban islamiyetin önemli bir unsuru mu?
- 40) Karşılıksız hizmet/ gönüllü yardım konusuna yaklaşımınız nedir? Şerri ibadetlerin yanında muhakkak yerine getirilmesi gerektiğini düşünüyor musunuz?
- 41) Derneğinizde bu konuda çalışmalara gönüllü olarak katılıyor musunuz?

Cemâlnur Sargut /H. Nur Artıran Hakkında

- 42) Ne zamandır Cemâlnur/ H. Nur Hoca 'ın sohbetlerini takip ediyorsunuz? Nasıl buluştunuz medya/internet
- 43) Mevlevî felsefesine göre islamda kadının konumunu nedir?
- 44) Cemâlnur/ H. Nur Hocanızın bir kadın mutasavvıf olarak size rehberlik etmesini nasıl yorumluyorsunuz?
- 45) Mürşitlik kavramı sizce nedir? Cemâlnur Hoca' yı mürşidiniz olarak mı kabul ediyorsunuz? Mürşit olarak onu seçmenizin sebebi nedir? Mürşidiniz değilse onun sohbetlerini takip etmenizin sebebi nedir?
- 46) Mürit olmak sizce ne demek? Kendinizi mürit olarak görüyor musunuz? Mürit olmanın gerekleri nedir?

47) Cemâlnur/ H. Nur Hoca'nın tesettürlü olmaması sohbetlerini takip etmenizde rol oynadı mı?

Sosyalleşmek Hakkında

48) Mevlevî tarikatı içerisinde tanıştığınız ve sohbet günleri dışında biraraya geldiğiniz insanlar var mı?

49) Bu noktada dinin modern hayat içinde birleştirici rolü nedir sizce?

50) Tasavvuf ile ilgilenmenizle birlikte aile/akraba ya da arkadaş ilişkilerinizde sorunlar yaşadınız mı? a) arkadaş çevrenizi değiştirmek zorunda kaldınız mı? b) aileden uzaklaşmak/dışlanmak vb sorunlar yaşadınız mı?

51) Tekke ve zaviyerin kaldırılması konusunda ne düşünüyorsunuz?Yeniden canlandırılması gerekir mi? Sosyal hayat için sizce önemi nedir?

Modernizm Konusunda

52) Modern hayatı nasıl tanımlarsınız?

53) Son yıllarda tüm dünyada Mevlevî felsefesinin öne çıkmasının sebepleri sizce nelerdir?

Kemalizm hakkında

54) Laiklik konusundan ne düşünüyorsunuz?Kendinizi laik olarak tanımlar mısınız?

55) Din ve kemalizmin birbiri ile örtüşen ya da ayrışan noktaları var mı size göre?

56) Bulduğunuz tarikatın Atatürk'e gösterdiği saygı burada olmanızda bir etken midir?

EK 2-B

FORM 2

**ODAK GRUP GÖRÜŞME ÇERÇEVESİ SENARYO (ÇÖZÜMLEME)
GELİŞTİRME FORMU**

OGG Kodu:

Görüşmenin kimlerle yapıldığı:

Görüşmenin kimler tarafından yapıldığı:

Moderatörün adı ve Soyadı:

Gözlemcinin adı ve Soyadı:

Görüşmenin yapıldığı yer:

Görüşmenin tarihi: Görüşmenin saati ve süresi:

Çözümlemenin (senaryo hazırlamanın) kimler tarafından yapıldığı:

Adı ve Soyadı:

Adı ve Soyadı:

Çözümlemenin tarihi:

Çözümlemenin saati ve süresi:

Görüşmenin teybe kaydedilmesi uygun bulunmuş mu? 1. Uygun 2. Uygun değil.

Katılımcılarla ilgili bilgi

Sıra No	İsmi	Cinsiyeti	Yaşı	Eğitim durumu	Yaptığı iş/ Mesleği
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					

Oturma Düzeni:

EK 2-C

FORM 3

ODAK GRUP GÖRÜŞME VERİ ANALİZ FORMU

OGG Kodu:

Görüşmenin kimlerle yapıldığı:

Görüşmenin kimler tarafından yapıldığı:

Moderatörün adı ve Soyadı:

Gözlemcinin adı ve Soyadı:

Görüşmenin yapıldığı yer:

Görüşmenin tarihi:

Görüşmenin saati ve süresi:

Çözümlemenin (senaryo hazırlamanın) kimler tarafından yapıldığı:

Adı ve Soyadı:

Adı ve Soyadı:

Çözümlemenin tarihi:

Çözümlemenin saati ve süresi:

Veri analizinin kimler tarafından yapıldığı:

Adı ve Soyadı:

Adı ve Soyadı:

Veri analizinin tarihi:

Veri analizinin saati ve süresi:

Görüşmenin teybe kaydedilmesi uygun bulunmuş mu? 1. Uygun 2. Uygun değil.

Katılımcılarla ilgili bilgi

Sıra No	İsmi	Cinsi-yeti	Yaşı	Eğitim durumu	Yaptığı iş/ Mesleği
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					

Oturma Düzeni:

EK 3

**TÜRKİYE’DE TASAVVUFA YENİDEN YÖNELİŞLER: İKİ KADIN SUFİ
REHBERLİĞİNDE TOPLANANLAR ÜZERİNE NİTELİKSEL BİR
ARAŞTIRMA 2014-2016**

**GÖRÜŞÜLEN KİŞİLER VE ÖZELLİKLERİ (DERİNLEMESİNE
GÖRÜŞMELER)**

Cemâlnur Sargut Alan Araştırması Derinlemesine Görüşmeler

Kodu	İsmi	Cinsi-yeti	Yaşı	Eğitim Durumu	Yaptığı İş/ Mesleği
DG 1	Cemâlnur Sargut	K	62	Lisans	Emekli Kimya Öğretmeni
DG 2	Özcan Ergiydiren	E	75	Lisans	Mimar
DG 3	-	K	34	Lisans	Gazeteci
DG 4	-	E	58	Lisans	Emekli
DG 5	-	K	55	Lisans	Emekli
DG 6	-	K	52	Lisansüstü	Akademisyen
DG 7	-	K	46	Lisansüstü	Akademisyen
DG 8	-	K	48	Lisans	Ev Hanımı
DG 9	-	K	28	Yüksek Lisans	Öğretmen
DG 10	-	K	39	Lisans	Ev Hanımı
DG 11	-	K	45	Lisans	Bankacı
DG 12	-	K	38	Lisans	Ev Hanımı

DG 13	-	K	52	Lisans	Serbest Meslek
DG 14	-	K	38	Lisans	Öğretmen

CEMÂLNUR SARGUT ARAŞTIRMASI ODAK GRUP GÖRÜŞMELERİ

GÖRÜŞÜLEN KİŞİLER VE ÖZELLİKLERİ

OGG No	Sıra No		Cinsi-Yeti	Yaşı	Eğitim Durumu	Yaptığı İş/Mesleği
I	1	OGG1	K	43	Lisans	Yönetici
	2	OGG1	K	44	Lisans	Doktor
	3	OGG1	K	41	Lisans	Grafiker
	4	OGG1	K	58	Lisans	Emekli
II	1	OGG2	K	30	Lisans	Bankacı
	2	OGG2	K	28	Yüksek Lisans	İşletmeci
	3	OGG2	K	27	Lisans	Ev hanımı
	4	OGG2	K	39	Lisans	İdareci
III	1	OGG3	E	52	Yüksek Lisans	Serbest Meslek
	2	OGG3	E	44	Lisans	Mühendis
	3	OGG3	E	54	Lisans	Serbest Meslek
	4	OGG3	E	47	Lise	Serbest Meslek
	5	OGG3	E	52	Lisans	Sanatçı

IV	1	OGG4	K	26	Lisans	Bankacı
	2	OGG4	K	28	Yüksek Lisans	Ev hanımı
	3	OGG4	K	27	Lisans	Grafiker
	4	OGG4	K	39	Lisans	İşletmeci

H. Nur Artıran Alan Araştırması Derinlemesine Görüşmeler

Kod	İsmi	Cinsi-yeti	Yaşı	Eğitim Durumu	Yaptığı İş/ Mesleği
DG 15	H. Nur Artıran	K	62	Lisans	Yönetici
DG 16	-	E	40 yaş üstü	Lise	
DG 17	-	K	40 yaş üstü	Lisans	
DG 18	-	K	40 yaş üstü	Lisans	
DG 19	-	E	40 yaş altı	Lisans	
DG 20	-	E	40 yaş altı	Lisansüstü	
DG 21	-	E	40 yaş altı	Lisansüstü	
DG 22	-	E	40 yaş altı	Lisans	
DG 23	-	E	40 yaş altı	Yüksek Lisans	
DG 24	-	E	40 yaş altı	Lisans	
DG 25	-	K	40 yaş	Lisans	

			altı		
DG 26	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 27	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 28	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 29	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 30	-	K	40 yaş altı	Lisans Öğrenci	
DG 32	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 33	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 34	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 35	-	K	40 yaş altı	Lisans	
DG 36	-	K	40 yaş altı	Lisans	

EK 4

Görsel 1 ve 2: Cemâlnur Sargut'un Emir Sultan Türbe ziyareti sırasında müritleri ile konuşması / Bursa 2015.



Görsel 3: Emir Sultan Kabri önünde Sargut'un müridinin dua ettiği.



Görsel 4 : Cemâlnur Sargut'un bir müridi Hasan Sezai Hazretleri türbedarı ile / Hasan Sezai Hazretleri Türbesi, Edirne 2013.



Görsel 5: H. Nur Artıran'ın müridlerinin Hz.Şems'in kabri ziyareti/ Ocak 2015.



Görsel 6: Dost İslam'a Hizmet Ödülleri Gecesi'nde Mevlânâ Cellaledin-i Rumi'nin 22. Kuşak torunu Esin Çelebi Prof. Dr. İsmail Kara'ya ödül verirken/ İstanbul 3. Ocak. 2015. (TÜRKKAD ARŞİVİ)



Görsel 7: Dost İslam'a Hizmet Ödülleri töreninde Sargut ve Artıran Galata Mevlevîhanesi Şeyhi ile birlikte/ İstanbul , 25. Aralık. 2015. (TÜRKKAD ARŞİVİ)



Görsel 8: North Caroline Üniversitesi'nde Sargut ve oğlu Kerim Güçlü Prof. Dr. W. Carl Ernst ile sohbet ederken/ ABD 2012. (TÜRKKAD ARŞİVİ)



Görsel 9: Dost İslam Hizmet Ödülleri Gecesinde Prof. Dr. W. Carl Ernst ödülünü alırken. İstanbul 2005. (TÜRKKAD ARŞİVİ)



Görsel 10: Pekin Üniversitesi'nde Ken'an Rifaî İslam Araştırmaları Kürsüsü / Çin 2011.
(TÜRKKAD ARŞİVİ)



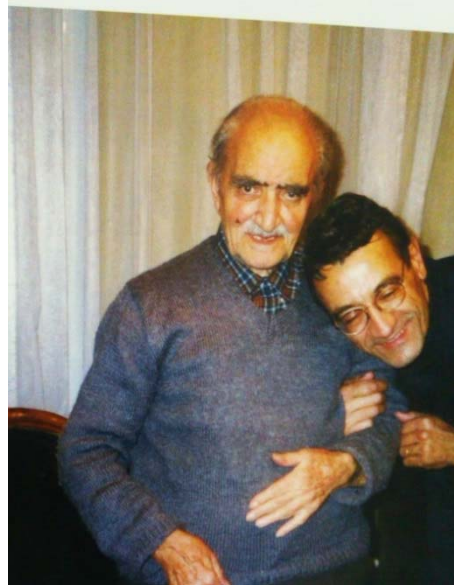
Görsel 11: Kyoto Üniversitesi Ken'an Rifaî Tasavvuf Araştırmaları Merkezi'nin Açılması /
Japonya 2016. (TÜRKKAD ARŞİVİ)



Görsel 12: İsviçre’de bir Mevlî Akşamı. Mesnevihan Şefik Can, Ney Üfleyen H. Nur Artıran ve Hüseyin Peter Cuntz. (Görsel 12 ve 13: Şefik Can Uluslararası Mevlana Eğitim ve Kültür Derneği Arşivi).



Görsel 13: Hüseyin Peter Cuntz ve müridi Mesnevihan Şefik Can.



Görsel 14: Mesnevihan Şefik Can, sol başta H. Nur Artıran olmak üzere kadın ve erkek semazenler birarada. (Görsel 14 ve 15: Şefik Can Uluslararası Mevlana Eğitim ve Kültür Derneği Arşivi).



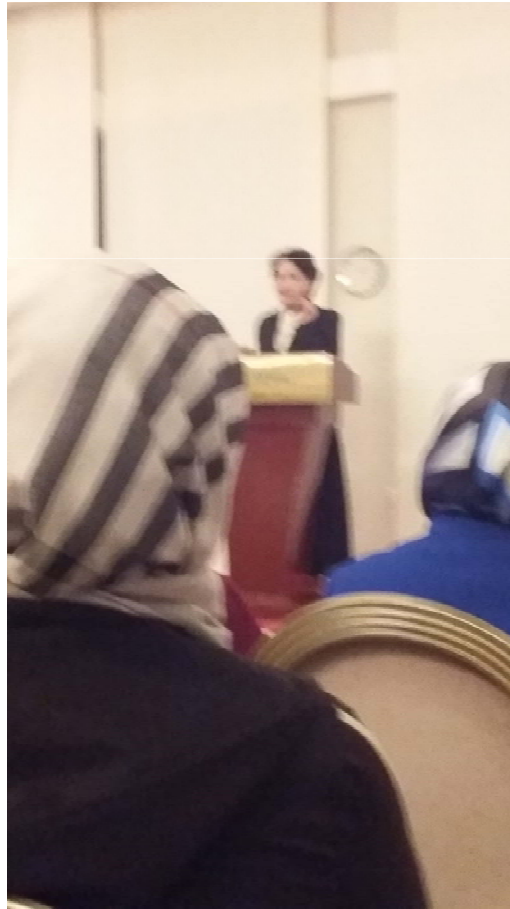
Görsel 15: Kabir Helminsky ve eşi Camille Helminsky Mesnevihan Sefik Can ile birlikte.



Görsel 16: Cemâlur Sargut Mesnevi Sohbeti esnasında dinleyicilerden gelen bir soruyu dinlerken/ Altunizade Kültür Merkezi, Ocak 2015.



Görsel 17: H. Nur Artıran'ın Ramazan Sohbetini Dinlemeye Gelenler / Afyon Haziran 2016.



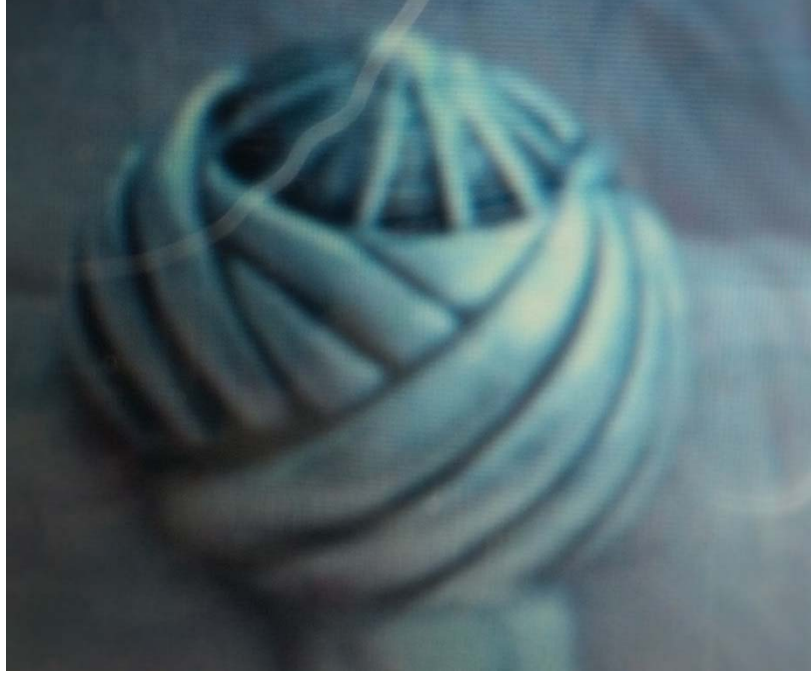
Görsel 18: H. Nur Artıran ve Cemâlnur Sargut MPL TV’da beraber katıldıkları Bab-ı Alem program esnasında/ İstanbul 2012.



Görsel 19: Şefik Can Anma Etkinlikleri/ Konya 23-24. Ocak. 2015

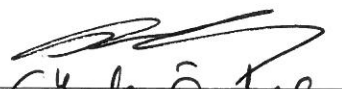


Görsel 20: Ken'an Rifa'at Tacı Şekilli Yüzük.



Görsel 21: Dost İslam'a Hizmet Ödülleri Gecesi'nde şiir okuyan çocuklar / 2015.
(TÜRKKAD ARŞİVİ)



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Gözde Özelce		
Doğum Yeri ve Yılı	İzmir 20.02.1974		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce ve Almanca		
ve Düzeyi	Cok iyi Orta		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1989	1992	Karşıyaka Gazi Lisesi
Lisans	1992	1997	Dokuz Eylül Univeristesi
Yüksek Lisans	2002	2006	Muğla Üniversitesi
Doktora	2012	2017	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2009	2009	Yaşar Üniversitesi
2.	2009	2012	Haliç Üniversitesi
3.	2013	Halen	Okan Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Doğa Çantam Projesi, Aile İçi Eğitim Projesi.		
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	gözde.ozelce@okan.edu.tr		
	Tarih	06.03.2017	
	İmza		
	Adı Soyadı	Gözde Özelce	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	GÖZDE ÖZELCE
Tez Adı	TÜRKİYE'DE KADIN SUFİLERİ REHBER EDİNENLER ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: CEMALNUR SARGUT VE HAYAT NUR ARTIRAN ÖRNEĞİ
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER
Anabilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Bilim Dalı	DİN SOSYOLOJİSİ
Tez Türü	DOKTORA
Tez Danışman(Lar)ı	Doç. Dr. Kemal ATAMAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 20.04.2017

İmza:

